UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00358858 9

Edith Spiegel. 1916.

Präludien.

Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie.

Von

Wilhelm Windelband,
Professor an der Universität Heidelberg.

Dritte, vermehrte Auflage.

434035
4.4.45

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1907.

Published June 25, 1907.

Privilege of copyright in the United States reserved under the Act approved March 3, 1905 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Vorwort.

Diese „Präludien" sollen sich dem Leser als Vorstudien für eine systematische Behandlung der Philosophie darstellen und bilden in ihrem Zusammenhange ein Programm der Untersuchungen, die ich später auszuführen hoffe. Mit historischen Arbeiten noch für einige Jahre beschäftigt, ergriff ich mit Freude und Dank die mir von der geehrten Verlagsbuchhandlung gebotene Gelegenheit, schon jetzt mit den Grundgedanken meiner eigenen philosophischen Überzeugung vor die Öffentlichkeit zu treten.

Die zehn hier vereinigten Essays — von denen nur zwei, der dritte und der sechste, bisher gedruckt waren — sind unabhängig von einander entstanden, und jeder von ihnen ist ein für sich bestehendes Ganzes. Aber sie erfüllen eine gemeinsame Aufgabe, indem sie, einander ergänzend und erläuternd, einen bestimmten Begriff der Philosophie in allgemeinverständlicher Weise zu möglichst vielseitiger Anschauung bringen. Jeder ist ein Versuch, den Leser von seiner gewöhnlichen Vorstellungsweise her auf einem der vielen dazu offenen Wege, bald indirekt durch die Geschichte, bald direkt durch die Probleme hindurch, in das hundertorige Theben der Philosophie zu führen. Einige dieser Wege reichen bis mitten hinein; andere enden an der Schwelle oder vor den Toren. Es war meine Absicht, den von mir entworfenen Begriff der Philosophie in seiner Stellung zu

der historischen Entwicklung und den Hauptrichtungen früherer wie jetziger Philosophie, zu den übrigen Wissenschaften und dem gegenwärtigen Bildungszustande deutlich hervortreten zu lassen.

Im ganzen wird damit der Grundriß eines philosophischen Systems gezeichnet, für welches ich den Namen des Kritizismus in Anspruch nehme: denn dieser Grundriß ist, soweit ich sehen kann, völlig mit demjenigen der kantischen Philosophie identisch, so vielfach ich auch von der letzteren in der Formung des einzelnen begrifflichen Materials abweichen mag.

Wir alle, die wir im 19. Jahrhundert philosophieren, sind die Schüler Kants. Aber unsere heutige „Rückkehr" zu ihm darf nicht die bloße Erneuerung der historisch bedingten Gestalt sein, in welcher er die Idee der kritischen Philosophie darstellte. Je tiefer man den Antagonismus erfaßt, der zwischen den verschiedenen Motiven seines Denkens besteht, um so mehr findet man darin die Mittel zur Bearbeitung der Probleme, die er durch seine Problemlösungen geschaffen hat. Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen.

Straßburg i. E., im Oktober 1883.

Die neue Auflage, für deren vortreffliche Ausstattung ich meinem hochgeehrten Verleger, Herrn Dr. Siebeck, ganz besonderen Dank weiß, enthält die zehn Stücke der ersten in wesentlich unveränderter, nur hie und da stilistisch gefeilter Gestalt. Hinzugekommen sind erstens die Goethe-Rede, die ich zu Gunsten des in Straßburg zu errichtenden Denkmals für den jungen Goethe gehalten und unter den „Straßburger Goethevorträgen" (Verlag von K. Trübner 1899) habe erscheinen lassen, — und zweitens eine bisher nicht gedruckte

Skizze zur Religionsphilosophie unter dem Titel „Das Heilige", die in systematischem Zusammenhange und in begrifflicher Entwicklung dieselben Gedanken ausführt, welche ich vor zwanzig Jahren in der poetischen Form der „Meditation" niedergelegt habe. Doch schien es mir nicht, daß diese dadurch überflüssig geworden wäre, und ich habe ihr daher ihren Platz am Ende der Sammlung nach wie vor gelassen.

Straßburg i. E., im Oktober 1902.

Für die dritte Auflage sind die bisherigen Stücke einer sorgfältigen Durchsicht in stilistischer und sachlicher Hinsicht unterworfen worden: umfangreichere Änderungen und Ergänzungen haben die beiden Abhandlungen „Normen und Naturgesetze" und „Kritische oder genetische Methode", zum Teil auch die „Vom Prinzip der Moral" erfahren; die religionsphilosophische Skizze „das Heilige" ist durch die Ausführung der früher nur angedeuteten Teile über das transzendente Wollen und Handeln inhaltlich abgerundet und um etwa die Hälfte ihres früheren Umfangs erweitert worden.

Hinzugekommen sind außer einem Vortrage über „Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance", der sich auf die prinzipielle Bedeutung der Renaissance für die geschichtsphilosophische Betrachtung zuspitzt, einerseits meine Straßburger Rektoratsrede „Geschichte und Naturwissenschaft", deren Aufnahme durch Vereinbarung mit ihrem bisherigen Verleger, Herrn E. Heitz, ermöglicht wurde, und andererseits der Vortrag „Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie", den ich im letzten Februar auf Einladung Ihrer Königlichen Hoheiten des Großherzogs und der Großherzogin von Baden im Schloß zu Karlsruhe gehalten habe.

Die Straßburger Rede wird hier aus prinzipiellen Gründen völlig unverändert in der Gestalt wiederholt, worin sie weit über meine Erwartung hinaus bekannt geworden ist. Was ich jetzt an ihr mehr zu ergänzen als zu ändern habe, ersieht der Leser aus dem Karlsruher Vortrage, der deshalb an die Spitze der Sammlung gestellt worden ist. Dieser erläutert vielleicht am besten, in welchem Sinne es gemeint war, wenn ich im Vorwort zu der ersten Auflage dieser „Präludien" mich des Satzes erkühnte: Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen.

Heidelberg, im Mai 1907.

Wilhelm Windelband.

Inhalt.

Seite

Vorwort zur ersten Auflage III
Vorwort zur zweiten Auflage IV
Vorwort zur dritten Auflage V

1. Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie (1907) 1
2. Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie) 24
3. Über Sokrates. (Ein Vortrag) 78
4. Zum Gedächtnis Spinozas. (An seinem zweihundertjährigen Todestage gesprochen an der Universität Zürich) 111
5. Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie. (Ein Vortrag 1881) 135
6. Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick. (Nach einem Vortrage in der akademischen Gesellschaft zu Freiburg i. B. 1878) 169
7. Aus Goethes Philosophie. (Rede 1899 aus Anlaß des Straßburger Denkmals für den jungen Goethe) 199
8. Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance 222
9. Über Denken und Nachdenken. (Eine akademische Antrittsrede 1877) 243
10. Normen und Naturgesetze 278
11. Kritische oder genetische Methode? 318
12. Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede. 1894) 355
13. Vom Prinzip der Moral 380
14. Das Heilige. (Skizze zur Religionsphilosophie) 414
15. Sub specie aeternitatis. (Eine Meditation) 451

Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie.

Es soll mir vergönnt sein, über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie zu sprechen. Eine derartige Betrachtung ist für die Philosophie von ganz anderer Bedeutung und durch ganz andere Anlässe berechtigt, als für irgend eine der besonderen Wissenschaften. Diese haben ihren mehr oder minder begrenzten Gegenstand, und ihre Entwicklung zeigt einen, wenn auch nicht immer völlig stetigen, so doch im Ganzen sicher bestimmten Fortschritt in der Annäherung an ihr Erkenntnisziel: für eine solche Einzeldisziplin kann es sich in einem besonderen Augenblicke nur darum handeln, sich auf die Summe des Erreichten an Kenntnissen und Arbeitsweisen zu besinnen und daraus etwa die nächstliegenden Aufgaben für die Zukunft zu bestimmen. Der Philosophie aber, die solcher Stetigkeit in ihrer historischen Bewegung entbehrt, werden ihre Aufgaben jeweils durch die gesamten Zustände des geistigen Lebens ihrer Zeit bestimmt, und sie ist deshalb von diesen in viel höherem Maße abhängig als die übrigen Wissenschaften. Das hängt natürlich damit zusammen, daß man von der Philosophie nicht die Einsicht in ein einzelnes Gebiet des Wirklichen, sondern vielmehr eine gedankliche Arbeit erwartet, die in wissenschaftlicher Begründung eine Weltanschauung und Lebensansicht gewähren soll. Diese Aufgabe aber kann niemals nur durch die theoretischen Ergebnisse des in seine be-

sonderen Gegenstände vertieften Forschens und Wissens gelöst werden, sondern sie verlangt immer eine ideelle Selbstverständigung der tiefsten Motive des gesamten Kulturlebens, eine Besinnung auf die letzten inhaltlichen Bestimmungen des sittlichen und sozialen, des ästhetischen und religiösen Zusammenhanges ihrer Zeit, dessen prinzipielle Einheit in einer begrifflichen Form zu erfassen das Wesen der Philosophie ausmacht.

Das Bedürfnis nach einer solchen ideellen Konzentration und Selbstbesinnung ist nun in dem Kulturleben selbst nicht immer mit gleicher Energie vorhanden, und das Verlangen nach einer Weltanschauung, das metaphysische Bedürfnis, wie wir es seit Schopenhauer nennen, macht sich deshalb zu den verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Maße geltend. An sich ist es ja immer vorhanden, es gehört zu den unausrottbaren Trieben der menschlichen Natur, und alle Enttäuschungen, die es im Laufe der Geschichte erfahren hat, können nicht verhindern, daß es immer wieder in jedem ernsten Menschen mit der ganzen Fülle seiner quälenden Fragen aus den scheinbaren Selbstverständlichkeiten und eingelebten Gewohnheiten der Meinungen hervorbricht. Für jeden gibt es schließlich Erlebnisse, durch die das unbefangene Vertrauen in das alltägliche Meinen und Glauben erschüttert wird, und das sind die Geburtsstunden des philosophischen Nachdenkens. Aber die Bedeutung, welche die Beschäftigung mit diesen letzten Problemen in dem geistigen Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit einnimmt, hängt zum großen Teile davon ab, wie stark es von den Aufgaben und Interessen anderer Tätigkeits-Sphären in Anspruch genommen und von deren Ergebnissen und Erfolgen befriedigt ist. So ist es möglich, daß zeitweilig vor der intensiven Arbeit auf den besonderen Gebieten des Kulturlebens die philosophische Besinnung auf deren einheitlichen Zusammenhang mehr zurücktritt und die wissen-

schaftliche Philosophie in dem Interesse ihrer Zeit nur eine mehr oder minder untergeordnete Rolle spielt.

Derartige Zeitalter kann man positive nennen, und ein solches ist bei uns Deutschen die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts sicherlich gewesen. Man hat sie wohl als das naturwissenschaftliche oder auch als das technische oder das politische Zeitalter charakterisiert und damit die Richtungen angegeben, worin mit dem gesamten Leben auch die Arbeit des Intellekts ihre besonderen Ziele verfolgt, in den festen Bahnen der gegebenen Aufgaben sich entfaltet und darin sich erschöpft und beruhigt hat. Es war deshalb eine Zeit, welche in der Tat nicht eigentlich eine eigene Philosophie hatte, sondern nur noch die Geschichte der Philosophie kannte und im Ganzen — abgesehen natürlich von individuellen Ausnahmen — auf eine neue Schöpfung verzichtete, weil sie entweder ihrer nicht zu bedürfen oder dazu nicht fähig zu sein glaubte.

Das hat sich nun offenbar geändert. Man spricht heutzutage mit Recht von dem wachsenden Interesse an der Philosophie, mit dem das neue Jahrhundert bei uns eingesetzt hat, und akademische wie literarische Erfahrungen bestätigen wirklich das steigende Verlangen unserer Zeitgenossen nach einer philosophischen Lösung der Probleme, mit denen sie ringen. Und wer den Blick auf unsere heutigen geistigen Zustände richtet, der wird sich darüber nicht wundern. Wir sehen uns umstürmt von einer Mannigfaltigkeit tief an die Wurzel des Lebens greifender Aufgaben. Durch unser Volk geht ein gewaltiges Sehnen; es ist in ihm etwas von dem Gefühl, über sich selbst hinauszuwachsen, ein Hinausstreben in noch Unbestimmtes und Unbekanntes, ein Trieb zugleich der Ausweitung und der Vertiefung, der Bereicherung und der Befestigung. Wir haben das Bewußtsein, im Übergange zu stehen, und die Formel von der Umwertung aller Werte ist in aller Munde.

Das gibt zunächst einen Zustand der Unsicherheit: wir sehen ein Greifen nach dem Alten, ein Hervorholen ausgelebter Formen und Gestaltungen und dann wieder ein Abwerfen aller Überlieferung und ein ungestümes Verlangen nach eigenem, nie vorher dagewesenem Schaffen.

Ein solches Schwanken zwischen Erneuerung und Neuerung können wir in allen Sphären des modernen Lebens beobachten; nur zwei Gebiete möchte ich erwähnen, auf denen es uns besonders entgegentritt: die Schule und die Kunst. Nirgends vielleicht mehr spiegelt sich das Hin- und Herwogen der Kräfte, als in den zahllosen Versuchen, mit denen die traditionellen Formen der Erziehung unserer Nation, von der Volksschule bis hinauf zur Hochschule, reformiert und den Bedürfnissen der neuen Zeit angepaßt werden sollen, und ebenso finden wir in unserer Kunst ein Suchen und Tasten, wohl auch mit ungesunden Auswüchsen und doch wieder mit gesunder, zukunftsvoller Ursprünglichkeit. Gerade in letzterer Hinsicht vergleicht sich unsere Zeit gern mit der Romantik, die ja auch aus ihrer allseitigen Verarbeitung der geschichtlichen Tradition ein völlig neues Leben heraufführen zu können glaubte. Wenn ich aber auf deren Erfolg und auf ihr Geschick sehe, so möchte ich von der Gegenwart hoffnungsvoller denken und sie lieber mit der Renaissance vergleichen, dem typischen Zeitalter einer die Tradition mit starkem Erfolge in sich überwindenden Schöpferkraft. Beide aber, Renaissance wie Romantik, waren erfüllt von dem sieghaften Triebe nach einer neuen Weltanschauung, und so darf uns das Drängen zur Philosophie, das wir heute in weiten Kreisen unseres Volkes erleben, als ein Zeichen dafür gelten, daß wir auf dem Wege zu einer neuen Konzentration des geistigen Lebensinhaltes begriffen sind und damit uns dem Kraftquell nähern, ohne den noch niemals eine Zeit zu einer bleibenden Kulturleistung gelangt ist.

Wenn wir uns nun fragen, was die heutige Philosophie dem zu bieten hat, der mit dem stürmischen Verlangen nach einer Weltanschauung an sie herantritt, so machen wir uns dies am einfachsten durch einen geschichtlichen Rückblick auf die Entwicklung der letzten Jahrzehnte klar. Die Mitte des vorigen Jahrhunderts bezeichnet in Deutschland einen Tiefstand philosophischer Leistung und philosophischen Interesses, und die Literatur der 50er und 60er Jahre war in der Hauptsache von zwei Richtungen beherrscht, dem Materialismus und dem Pessimismus. Für den durchschnittlichen geistigen Zustand jener Tage ist dasjenige charakteristisch, was diesen beiden Richtungen gemeinsam war. Der Materialismus suchte mit den Begriffen der Naturforschung eine vermeintlich wertfreie Weltansicht, eine rein theoretische Erkenntnis der Dinge zu gewinnen, die von aller Vermenschlichung, von aller Trübung durch menschliche Gefühle und Bedürfnisse frei sein sollte; und der Pessimismus hatte seine eindrucksvolle Energie in der Verneinung der Lebenswerte, in der Überzeugung von der Sinnlosigkeit alles Wollens. In den Zeiten, wo man Büchner's „Kraft und Stoff" und Schopenhauer las, war man so weit wie nur je entfernt von einem Verständnis der geistigen Wertinhalte aller Wirklichkeit. Damit hing eine andere Gemeinsamkeit beider Richtungen zusammen: ihre Gleichgiltigkeit gegen die Bedeutung der Geschichte. Für den Materialismus war das eherne, immer gleiche Naturgesetz die letzte Instanz der Betrachtung, auch wenn sie sich den Vorgängen des menschlichen Lebens zuwendete, und für Schopenhauer galt alles Ringen der geschichtlichen Menschheit als eine Tragikomödie, in der immer nur mit anderen Kostümen dasselbe Elend gespielt werde. In der Herrschaft dieser beiden Auffassungen sehen wir am deutlichsten den Rückschlag gegen die große Zeit des deutschen Idealismus, der in der ersten Hälfte des Jahrhunderts seine historische Weltanschauung begründet

hatte. Es ist deshalb wohl so unrichtig nicht, wenn man in der Vorherrschaft jener beiden Formen unhistorischer und wertverneinender Weltansicht eine Wirkung der Enttäuschungen sieht, welche das deutsche Volk in seinem politischen Leben während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfahren hatte.

Umso eigentümlicher ist es, daß diese Stimmungen das große Erlebnis des Jahres 1870 zunächst überdauert haben: in der breiten Masse, wenigstens der populären Literatur des achten Jahrzehnts begegnen wir einer Hochflut materialistischer und pessimistischer Schriften, deren Stimmung sich auch der gesamten allgemeinen Literatur mitteilte. Vergebens würden wir in ihr, und insbesondere in der damaligen Philosophie, einen zureichenden Ausdruck des Gefühls suchen, daß eine neue Zeit, eine weite, von großen Aufgaben und Geschicken erfüllte Zukunft für unser Volk angebrochen sei. Es ist ein nachdenklich machender Beweis dafür, wie langsam die Wandlungen des Volksgeistes zum Selbstbewußtsein der begrifflichen Erkenntnis gelangen. Denn diese entwickelt sich zunächst für sich in ihren Überlieferungen und nimmt die neuen Kräfte aus dem übrigen Leben in ihre Gedankenwelt erst dann auf, wenn sie mit der ganzen Gewalt ihrer Fragen, mit dem ganzen Ungestüm ihrer Widersprüche an die Pforten der Wissenschaft klopfen.

So ist es auch keineswegs etwa die unmittelbare Wirkung veränderter Volksstimmungen gewesen, welche die Philosophie des 19. Jahrhunderts aus ihrer materialistischen und pessimistischen Erschlaffung befreit hat. Ihre Neubelebung ist vielmehr daraus erwachsen, daß sie den Weg zu den Errungenschaften ihrer großen Zeit Schritt für Schritt zurückgefunden hat. Die Übereilungen des einseitig naturwissenschaftlichen Denkens, die sich im Materialismus als ein grobes System von starr dogmatischer Prägung festgelegt hatten, sind durch die kritische Besinnung über-

wunden worden, welche gerade die bedeutenden Naturforscher der Beschäftigung mit Kant verdankten. Die Neuentdeckung der kritischen Philosophie, zu der im allgemeinen der Überdruß an den metaphysischen Systemen des Idealismus allmählich führte und nicht zum wenigsten die eindrucksvolle Darstellung Kuno Fischer's beitrug, hat die materialistische Bewegung zum Stillstand gebracht oder wenigstens sie aus den Kreisen der Wissenschaft in diejenigen einer minderwertigen populären Literatur gedrängt. Für diese Phase der kritischen Besinnung ist Albert Lange's Geschichte des Materialismus und ihr weithin reichender Erfolg die charakteristische Erscheinung. Aber dasselbe Werk läßt auch in typischer Weise erkennen, wie man zunächst Kant's Lehre wesentlich nach ihrer negativen Seite würdigte und ihre Leistung in der Zermalmung nicht nur der materialistischen Metaphysik, sondern aller Metaphysik überhaupt suchte und fand. Eine philosophische Timidität fand darin ihren Ausdruck, welche der wissenschaftlichen Einsicht die Begründung einer Weltanschauung verschloß und diese auf die mehr oder minder persönlichen Formen ethischer, ästhetischer und religiöser Bedürfnisse verwies. Der Neu-Kantianismus, der sich in diesem Sinne als eine fast ausschließlich erkenntniskritische Philosophie ausbildete, konnte seine Deutung der Kantischen Lehre mit der Autorität Schopenhauer's decken und fand seinen Eingang nicht nur bei den Naturforschern, sondern auch bei den Theologen, die damit einverstanden waren, daß die philosophische Erkenntnis sich zu den großen Problemen der Weltanschauung nur problematisch verhalten sollte.

Erst allmählich hat das Studium Kant's zu dem Verständnis der Gesamtheit seiner Lehre und zu der Einsicht in die positive Stellung geführt, welche seine Weltanschauung zu allen großen Fragen des Kulturlebens einnimmt: seine Ethik, seine Rechts- und Geschichts-Philosophie, seine Ästhetik,

seine Religionsphilosophie sind der folgenden Generation immer bedeutsamer und für die philosophischen Überzeugungen wirksamer geworden. Je mehr aus dem bewegten Leben heraus diese sachlichen Probleme der Welt- und Lebensanschauung die ringenden Geister der Zeit beschäftigten, umsomehr erkannte man, daß die Gedankenwelt des größten Philosophen nicht nur der Wissenschaft ihre Wege wies und ihre Grenzen bestimmte, sondern auch auf die tiefsten Fragen des gesamten geistigen Lebens dem Einzelnen wie der Gesamtheit wohlerwogene Antworten gab. Aber aus der Behandlung gerade dieser Wertprobleme hatten sich dereinst nach Kant die großen metaphysischen Systeme des deutschen Idealismus herausgebildet, und so konnte es nicht ausbleiben, daß diese zu ihrer Zeit mit Begeisterung aufgenommenen und dann von einem ernüchterten Geschlecht verworfenen, in Verachtung und Vergessenheit geratenen Lehren von neuem entdeckt und aufgenommen wurden. Wenn die Philosophie zu Kant zurückgekehrt war, so ging sie nun wiederum von ihm aus und beschrieb dabei ähnliche Wege, wie es vor hundert Jahren seine großen Nachfolger getan haben. In dieser Weise erleben wir jetzt ein Neuerwachen des nachkantischen Idealismus: wir sehen die Gegensätze jener Zeit sich wiederholen. Wiederum steht eine psychologische Richtung, die sich an Fries orientieren will, den metaphysischen Auffassungen gegenüber. Fichtes Lehre mit ihrer Prävalenz der ethischen Bestimmung und ihrer scharfen Betonung des Wertbegriffes findet neue Jünger. Die geschmähte Naturphilosophie Schelling's feiert in dem Vitalismus und ebenso in der Energetik der heutigen Naturphilosophen ihre Auferstehung. Die Philosophie der Romantik sprießt auf dem Boden des neuen ästhetischen Lebens üppig empor. Vor allem aber die Hegel'sche Lehre, die mit ihrer großen historischen Auffassung den Inbegriff der Werte des Kulturlebens als eine gewaltige geistige Einheit zu betrachten

begonnen hat, dringt mit der ganzen Wucht ihrer sachlichen Wahrheit zu immer breiterer Anerkennung vor. Alle diese verschiedenen Richtungen sind natürlich, wo sie zu erfolgreicher Neubelebung streben, damit beschäftigt, die zum Teil sehr wunderlichen Formeln, worin diese Gedanken in der Zeit nach Kant zuerst in die Erscheinung getreten sind, mehr und mehr abzustreifen: wie es denn charakteristisch ist, daß in dem Verständnis der Bedeutung mancher dieser Lehren, insbesondere der Hegel'schen, uns Deutschen zum Teil die andern Völker vorangegangen sind, die bei ihren Übersetzungen und Interpretationen hinter den harten und krausen Kern zu dem sachlichen Gehalte dringen mußten. Auch für uns wird es deshalb jetzt die Aufgabe, das bedeutsame Gesamtergebnis jener großen Zeit der deutschen Philosophie aus seinen zeitlichen Umhüllungen herauszuarbeiten und es in lebendigen sachlichen Zusammenhang mit den Problemen unserer Zeit zu bringen.

Für die Besonderheit der philosophischen Begriffsarbeit wird aber immer das methodische Prinzip maßgebend bleiben, das wir Kants grundlegendem Denken verdanken. Wenn von der Philosophie nach wie vor als das dem gebildeten Gesamtbewußtsein Wesentliche eine auf wissenschaftliche Untersuchung begründete Welt- und Lebensansicht verlangt und erwartet wird, so kann niemals mehr ernstlich daran gedacht werden, ein solches Weltbild lediglich aus rein formalen Begriffen herausspinnen zu wollen: eine solche Metaphysik, ein solches Wissen rein aus sich selbst ist durch Kant ein für alle mal abgetan. Die metaphysische Lehre der Philosophie kann nur noch durch die Gesamtheit der übrigen wissenschaftlichen Arbeit hindurchgehen und aus ihr hervorgehen. Sie kann nur darauf gerichtet sein, in den Einsichten der Wissenschaften selbst die Prinzipien zu entdecken, vermöge deren wir die Art und das Maß ihrer Geltung zu beurteilen imstande sind. Denn nicht darauf möchte ich,

wie es viele getan haben und noch tun, diesen intimen Zusammenhang der Philosophie mit den übrigen Wissenschaften gestellt sehen, daß etwa aus diesen, wie man wohl zu sagen pflegt, die allgemeinen Ergebnisse zusammengearbeitet werden sollen. Das bleibt im besten Falle schöngeistige Dilettantenarbeit, und eine solche Philosophie der Brosamen und der Lesefrüchte hat kein Anrecht auf den Namen einer eigenen Wissenschaft, geschweige denn auf denjenigen der ersten, der grundlegenden Wissenschaft. Allerdings meine auch ich', daß die Philosophie die übrigen Wissenschaften zu ihrer Voraussetzung haben soll, aber nicht um sie zu plündern und aus ihren Ergebnissen dies oder jenes herauszupflücken, sondern um sie zum Gegenstande ihres eignen, des kritischen Verfahrens zu machen. Dies kritische Verfahren ist nun aber nicht etwa eine Kritik im landläufigen Sinne des Wortes: es soll der Philosophie nicht einfallen, die Lehren der besonderen Wissenschaften zu beurteilen oder zu prüfen. Sie hat vielmehr deren inhaltlichen Bestand in seiner ganzen Breite als den Grund und Boden anzusehen, der für sie selbst unabänderlich gegeben ist, den sie weder in Frage stellen noch verändern, weder bereichern noch beschränken will. Ihre Aufgabe ist vielmehr darauf gerichtet, die letzten Gründe ausfindig zu machen, worauf dieses ganze in unmittelbarer Betätigung des Erkenntnistriebes erworbene Wissen beruht, die innere Struktur der intellektuellen Arbeit aller jener besonderen Disziplinen zu verstehen und die sachlichen Voraussetzungen zu gewinnen, die ihren Geltungsgrund in sich enthalten.

Den einzelnen, mit methodischem Bewußtsein arbeitenden Wissenschaften geht ein vorwissenschaftliches Auffassen, Meinen und Fürwahrhalten des Menschen vorher: an ihm übt die Wissenschaft ihre Auswahl, ihre Unterscheidung und Verknüpfung, ihre Kritik und ihre Korrektur. Das gilt für unsere Auffassung der körperlichen Außenwelt ebenso wie

für unser Wissen von unserm eigenen geistigen Leben, für die Gebilde des natürlichen Daseins ebenso wie für die Gestalten und Geschicke der geschichtlichen Wirklichkeit. Alle diese zunächst in der unbefangenen Erfahrung des Menschen gegebenen Inhalte haben von den Wissenschaften mit methodischer Arbeit geformt und neugestaltet werden müssen, um aus ihrer Unbestimmtheit in die begriffliche Klarheit und Deutlichkeit erhoben zu werden, die allein auf eine notwendige Geltung und auf allgemeine Anerkennung Anspruch hat. In dieser auswählenden und gestaltenden Arbeit des wissenschaftlichen Denkens bildet die letztentscheidende Instanz überall die innere Notwendigkeit des vernünftigen Bewußtseins selbst, und indem die Philosophie jene Tätigkeit der Wissenschaften bis in ihre letzten Gründe hinein verfolgt und in ihrem systematischen Zusammenhange zum deutlichen Bewußtsein zu bringen sucht, gibt sie der in die Fülle des Einzelnen sich verzweigenden Erkenntnistätigkeit ihre einheitlich begründende Zusammenfassung. Die Gesamtheit der Gegenstände aber, an denen sich das Wissen entwickelt, ist schließlich nichts anderes, als der Inbegriff des geistigen Besitzes, den die Menschheit in der Gemeinschaft ihrer intellektuellen Arbeit erworben hat, und auf diese Weise gestaltet sich die kritisch-philosophische Untersuchung der Wissenschaften zur bewußten Erfassung des Kulturinhaltes der Menschheit.

So kann auch jetzt die Philosophie nicht anders verfahren, als indem sie nach dieser kritischen Methode den Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit des 19. Jahrhunderts auf seine prinzipielle Bedeutung hin durchforscht und die innere Struktur ihrer letzten Voraussetzungen darlegt. Blicken wir aber jetzt auf diese zurück, so zeigt sich darin ein eigenartiger Gegensatz, der in den früheren Perioden der Wissenschaftsgeschichte nicht im entferntesten dieselbe Rolle gespielt hat. Man hat dies Jahrhundert mit gleichem

Rechte das naturwissenschaftliche und andererseits das historische genannt. Der rapide Fortschritt, den die Naturforschung in diesem Zeitalter gemacht hat, ist die offenkundigste aller Tatsachen. Er betrifft nicht nur die staunenswerte Bereicherung der Erkenntnisse und die bewunderungswürdige Verfeinerung der Methoden wie aller ihrer Hilfsmittel, sondern auch die prinzipielle Vertiefung und die begriffliche Klärung ihrer Grundgedanken. Aber wenn die gewaltigen Veränderungen unseres praktischen Lebens, die spielende Überwindung der elementaren Hemmnisse von Raum und Zeit, die wir diesen Fortschritten der Erkenntnis in ihrer technischen Anwendung und Ausbildung verdanken, den Blick des Beobachters zunächst auf sich ziehen und bei sich festzuhalten geeignet erscheinen, so darf man doch nicht übersehen, daß diese ganze großartige Entwicklung in ihren Grundlinien die folgerichtige Fortsetzung der wissenschaftlichen Arbeit ist, welche in der Renaissance als das wesentlich Neue geschaffen wurde und seitdem sich die Herrschaft im Reiche des intellektuellen Lebens gewonnen hatte. Das wesentlich und prinzipiell Neue in dem Wissenschaftsbetriebe des 19. Jahrhunderts ist auf der anderen Seite zu suchen. Mit feiner Symbolik sind in dem Vorgarten der Berliner Universität die Standbilder der beiden Brüder Alexander und Wilhelm von Humboldt errichtet worden: sie erinnern daran, wie schon in den Anfängen des 19. Jahrhunderts brüderlich neben dem großen encyklopädischen Naturforscher der allseitig anregende und feinverknüpfende Vertreter aller historischen Forschung gestanden hat, der Begründer der Sprachgeschichte und der Förderer aller Seiten der Geisteswissenschaft. In der Tat ist es das weitaus Eigenartigere in dem wissenschaftlichen Bilde des 19. Jahrhunderts, daß die historische Forschung darin ihre bewußte und selbständige Gestaltung wie ihre erfolgreiche Organisation gefunden hat. Auf einem bis dahin vor-

wiegend der allgemeinen Literatur, den belles lettres zugerechneten Gebiete ist der volle Ernst kritischer Forschung heimisch geworden; auch hier beobachten wir eine Ausbildung und Verfeinerung der Methoden, eine bewußte Handhabung exakt wissenschaftlichen Verfahrens, von der frühere Zeiten noch kaum eine Ahnung gehabt haben; auch hier macht sich der systematisch geleitete Betrieb, durch den die Sonderarbeit des Anfängers in den Zusammenhang der Gesamtforschung eingefügt wird, schon in der äußeren Gestaltung an unsern Hochschulen bemerklich. Neben den Instituten der naturwissenschaftlichen und der medizinischen Fakultät haben mit der Zeit alle Universitäten ihre Seminarien für die historischen Disziplinen erhalten. Aus dieser geordneten Massenarbeit aber ragen während des ganzen 19. Jahrhunderts die gewaltigen Leistungen genialer Forscher hervor. So haben beide Seiten des einzelwissenschaftlichen Lebens in dem verflossenen Jahrhundert ihre gleichmäßig bedeutsame Entfaltung gefunden: neben die Liebig und Helmholtz stellen wir getrost die Ranke und Mommsen, und neben den großen Arbeiten von Kirchhoff und Bunsen stehen die monumentalen geistesgeschichtlichen Werke von Eduard Zeller und Kuno Fischer.

Diesem neuen Verhältnis, worin die historische Wissenschaft ebenbürtig neben die Naturforschung getreten ist, hat nun die Philosophie Rechnung zu tragen, wenn sie nach Kantischem Prinzip sich von neuem als eine kritische Wissenschaftslehre aufbauen will. Denn bei Kant ist deren Umkreis dadurch beschränkt, daß sein Begriff der Wissenschaft im wesentlichen auf denjenigen der Naturwissenschaft zugespitzt und eingeengt ist. Trotz all seines Sinnes für die Erfahrung teilt er doch mit seiner Zeit zuletzt die Gewohnheit, in dem „historischen" Wissen, d. h. in der empirischen Kenntnis des Einzelnen nur etwas Zufälliges zu sehen, dem mit der Vernunftnotwendigkeit auch die Allgemeingültigkeit

abgehe: er selbst findet in jeder Wissenschaft nur so viel „eigentliche" Wissenschaft, als Mathematik darin ist, und sein eigenstes Bestreben war, wie wir in seiner ganzen Entwicklung verfolgen können, darauf gerichtet, eine allgemeine begriffliche Grundlage für die Newton'sche Naturphilosophie, d. h. für die mathematisch-physikalische Theorie zu finden. Deshalb handelt es sich in seiner ganzen Erkenntniskritik lediglich um Naturforschung, und das gesamte historische Wissen geht dabei leer aus: denn es ist nicht in dem Sinne Wissenschaft, worin diese den Gegenstand der Kritik der reinen Vernunft bildet. Das ist nun der Punkt, an welchem, soweit ich sehe, die Kantische Wissenschaftslehre eine prinzipielle Erweiterung und Ergänzung erfahren muß. Unser heutiges Denken steht in der doppelten Tradition von Naturforschung und Historik, es hat einen weiteren Begriff der Wissenschaft und muß deshalb seine kritisch-metaphysische Untersuchung auf dessen ganzen Umfang gleichmäßig richten. Für uns bildet die historische Wissenschaft geradeso das Problem der Kritik wie die Naturforschung, und eben das ist der Sinn, in welchem die geschichtliche Weltansicht, die Kant's große Nachfolger im Zusammenhange mit der romantischen, durch und durch historisch angelegten Denkrichtung ihrer Zeit ausgebildet haben, in den systematischen Zusammenhang der kritischen Philosophie hineingearbeitet werden kann und muß. Die Angreifbarkeit, welche den Formen jener historischen Weltansicht anhaftete, hatte ihren Grund darin, daß sie wesentlich als metaphysische Theorien mit allem dogmatischen Anspruch auftraten. Damit verbarg sich für das Verständnis der Folgezeit der tiefe und lebendige Inhalt, den die historische Weltansicht besaß, und wir dürfen hoffen, das Verständnis davon zurückzugewinnen, wenn es gelingt, diesen selben Gehalt durch die nüchterne Kritik aus der Wissenschaft selbst nach der Methode Kant's herauszuarbeiten.

In erster Linie kommt es deshalb darauf an, den fundamentalen Unterschied in das Auge zu fassen, der zwischen jenen beiden Arten der empirischen Wissenschaften besteht. Eine solche Unterscheidung aber entwickelt sich, wie jede begriffliche Unterscheidung, aus einem gemeinsamen Grunde, und dieser kann in unserm Falle nur in der gemeinsamen Aufgabe aller wissenschaftlichen Erkenntnis zu suchen sein. Hierfür nun hat Kant die bleibende Grundlage geschaffen, in der wir sogleich eine tief einschneidende Korrektur der Voraussetzungen des vulgären Denkens feststellen müssen. Die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gilt dem naiven Bewußtsein als das selbstverständliche Kriterium der Wahrheit, das auch für die Leistungen der empirischen Wissenschaft, gleichviel ob sie die Natur oder die Geschichte zum Gegenstande hat, durchgängig zutreffen soll. Allein es genügt geringe Besinnung, um deutlich zu machen, daß ein solches Abbild der Wirklichkeit durch keine menschliche Vorstellung, und deshalb auch durch keine darauf gebaute Wissenschaft erreicht werden kann. Selbst wenn wir von allen Bedenken absehen, die daraus erwachsen, daß wir niemals wissen können, ob die Empfindungsinhalte, die in unserm Bewußtsein als die Zeichen für die Dinge unserer Umwelt gelten, den Anspruch haben, deren Abbilder zu sein, so lehrt uns schon ein Blick auf das Entstehen unserer Wahrnehmungen, wie wenig in ihnen eine erschöpfende und vollständige Auffassung des sog. Gegenstandes gegeben ist. Aus der unabsehbaren Fülle der Merkmale des Wirklichen geht unter allen Umständen nur ein kleiner Teil schon in unser wahrnehmendes Bewußtsein ein, und wenn dabei das, was wir die unwillkürliche Aufmerksamkeit nennen, in seinem Ergebnis bereits eine Auswahl aus dem Vollbestande des Wirklichen bedeutet, so ist es klar, daß alle die erinnernden und zusammenfassenden Vorstellungsbildungen, in denen unser

erkennendes Denken besteht, erst recht eine solche, teils noch unbewußt und teils schon bewußt auswählende Funktion darstellen. Vielleicht wird das am einfachsten klar, wenn wir uns besinnen, was eigentlich unsere Vorstellung von irgend einem Menschen unserer Bekanntschaft ausmacht. Wir haben ihn in vielen wechselnden Lagen, in mancherlei Kleidung, in allerlei Beschäftigungen und Verhältnissen gesehen. Wir werden nicht behaupten, daß wir dabei auch mit jeder besonderen Wahrnehmung jedesmal alles einzelne an ihm bis in das Kleinste wirklich aufgefaßt hätten, und gar unsere Gesamtvorstellung, die wir nun von ihm haben, ist doch auf einen verhältnismäßig sehr kleinen Teil aus allen den einzelnen Wahrnehmungen beschränkt, die wir im Laufe der Zeit von ihm und an ihm gemacht haben. Das Bild also, das wir so im Ganzen von ihm haben, ist als solches allein niemals wirklich gewesen, es bedeutet vielmehr einen Ausschnitt, eine Auswahl aus dem Wirklichen, und diese Auswahl hat sich dabei in der Reihenfolge unserer einzelnen Erlebnisse ganz unwillkürlich noch ohne jede Absicht vollzogen. Fragen wir uns aber nun, was denn dabei aus der ganzen Mannigfaltigkeit ausgewählt worden ist, nach welchen Kriterien sich tatsächlich diese absichtslose Auswahl vollzogen hat, so werden wir in der Hauptsache ganz dieselben Interessen als maßgebend finden, die uns auch dann leiten, wenn wir einen Menschen mit vollbewußter Absicht beobachten. Es hat uns das an ihm interessiert, ist uns aufgefallen und in der Erinnerung geblieben, was an ihm etwa für sein Verhältnis zu uns und zu anderen Menschen irgendwie wichtig war oder sein konnte: alles andere dagegen, was eine solche Beziehung nicht gewann, ist uns gleichgiltig gewesen und, wenn es je flüchtig aufgefaßt war, nachher wieder vergessen worden. Und doch gehörte alles dieses an sich auch gerade so zu dem Wirklichen, wie dasjenige, was wir aufgefaßt und

behalten haben, weil es für uns in irgend einem Sinne „wesentlich" war.

Wenn auf diese Weise schon unsere unwillkürliche Vorstellungsbildung durch einen Vorgang der Auswahl des „Wesentlichen" bestimmt ist, so gilt das in erhöhtem Maße für alle die Vorstellungen, die wir in absichtlicher Überlegung erzeugen. Eine solche Vorstellung nennen wir in der Wissenschaft einen Begriff, und jeder Begriff entsteht somit aus einer auswählenden Neuerzeugung im Bewußtsein. Wenn wir uns von irgendwelchen Gegenständen unserer täglichen Erfahrung, von einem Baum, einem Stuhl, einem Hund, einen Begriff machen, und zwar nicht etwa erst den gattungsmäßigen Allgemeinbegriff Baum, Stuhl, Hund, sondern den Singularbegriff von diesem einzelnen Gegenstande, so geschieht das, indem wir entweder von der einzelnen Anschauung oder von den in unserer Erinnerung angesammelten mehrfachen Anschauungen die einzelnen Merkmale gesondert hervorheben: aber das geschieht immer nur und kann immer nur geschehen an einem kleinen Teile dieser von uns niemals ganz aufzufassenden Mannigfaltigkeit, und die dabei ausgewählten Merkmale verknüpfen wir dann wieder zu der Einheit, die eben der Begriff bildet. So entsteht durch analysierende Auswahl und synthetische Neuverbindung aus der Wahrnehmung der Begriff. Der Inhalt also, den wir darin vorstellen, ist niemals eine einfache Kopie des Wirklichen, ein Abbild des Dinges, sondern er ist ein Erzeugnis des auswählenden und zusammenfügenden Denkens. Die Gegenstände der Erkenntnis somit, die wir in den Begriffen denken, sind nicht als Abbilder des Wirklichen gegeben, sondern im Denken und vom Denken selbst erzeugt.

Aus diesen Grundverhältnissen ergibt sich die fundamentale Aufgabe aller Erkenntniskritik, die Prinzipien zu bestimmen, nach denen in der wissenschaftlichen Begriffs-

bildung die Auswahl und die Neuverknüpfung der Merkmale von statten geht. Denn wie wir schon an unserer alltäglichen Vorstellungsbewegung beobachten können, daß für verschiedene Menschen und verschiedene Interessen jene Auswahl des „Wesentlichen" außerordentlich verschieden ist, so zeigt sich auch die Art, wie die Erzeugung des Begriffs in der Wissenschaft von statten geht, in letzter Instanz stets durch deren besondere Erkenntnisziele bestimmt. Jede Wissenschaft erzeugt in gewissem Sinne mit ihren Begriffen selbst erst ihre Gegenstände. Allbekannt ist das hinsichtlich der Mathematik, welche ihre Größenbegriffe in der Algebra so gut wie in der Geometrie durch ihre Definitionen erst zu stande bringt, um dann an ihnen die Verhältnisse zu erforschen, die mit der Konstruktion als deren notwendige Folgerungen gegeben sind. Für die Mathematik ist dies Verhältnis auch völlig unbedenklich: denn bei der Wahrheit ihrer Erkenntnisse verlangt niemand die Übereinstimmung mit einem „in der Wirklichkeit" gegebenen Gegenstande. Bei den empirischen Wissenschaften dagegen, die sich doch in irgend einer Weise auf eine solche bestehende Wirklichkeit beziehen sollen, muß das Recht der Auswahl und der synthetischen Neuschöpfung, die sie mit ihren Begriffen vollziehen, erst aufgewiesen werden.

Den individuellen Assoziationen und Interessen gegenüber kann dies Recht der Wissenschaft, worauf die objektive Geltung ihrer Begriffe beruhen soll, nur in allgemeingültigen Prinzipien bestehen, welche als die obersten Postulate und, wenn man sich so ausdrücken will, als letzte Voraussetzungen oder „Vorurteile" den gesamten Prozeß der Urteilsbildung regulieren. Für alle diejenigen Erfahrungswissenschaften nun — so weit reicht das grundlegende Ergebnis von Kant's Kritik der reinen Vernunft —, welche in der Weise der Naturforschung eine Theorie suchen, wie das jetzt nicht mehr nur in der Physik, sondern ebenso auch

in der Chemie, in der Biologie, in der Psychologie der Fall ist, gelten dabei die rein theoretischen Grundbegriffe, welche als Kategorien schon in aller Wahrnehmung enthalten sind, aber bei dieser alltäglichen Erfahrung nur in vorläufiger und unfertiger Weise angewendet werden. Es ist die von Kant in den „Analogien der Erfahrung" formulierte Grundvoraussetzung, daß die Welt aus dauernden Substanzen bestehe, deren Zustände nach allgemeinen Gesetzen in Wechselwirkung miteinander stehen. Alle begriffliche Arbeit dieser Wissenschaften läuft also darauf hinaus, in der Auffassung der einzelnen Tatbestände und in dem Verständnis ihrer Zusammenhänge aus der weiten Mannigfaltigkeit des Gegebenen dasjenige herauszuheben, was zur Bildung fester Dingbegriffe und zur Erkenntnis regelmäßiger Kausalfolgen geeignet ist. Auf diese Weise werden in der logischen Form der Bildung von Gattungsbegriffen die unwillkürlich aufgenommenen Vorstellungen von den Dingen und ihrer Wirkung aufeinander zur Erkenntnis der Substanzen und der Naturgesetze umgearbeitet, und das ganze Geschäft dieser Theorien ist in letzter Instanz darauf gerichtet, aus dem Gewirr der Eindrücke eine feste Ordnung des bleibenden Seins und des stets sich wiederholenden Geschehens herauszupräparieren.

Diese, wie man in der Philosophie sagt, apriorische Grundlage, welche das ganze Gebäude unserer theoretischen Welterkenntnis trägt, genügt nun aber nicht für die Begründung des objektiven Rechts derjenigen Auswahl, welche die historischen Wissenschaften aus dem Tatsachenmaterial treffen. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, daß hier erst recht eine Auswahl aus der Mannigfaltigkeit des Gegebenen vollzogen wird und daß diese weit davon entfernt ist, auf die Auffindung von Substanzbegriffen und Gesetzen gerichtet zu sein. Der Bereich des historischen Wissens ist sehr viel enger als der des Geschehens überhaupt. Zunächst

ist es klar, daß den Hauptbestand der historischen Forschung dasjenige Geschehen ausmacht, das den Menschen betrifft, das an ihm, in ihm oder wenigstens für ihn stattfindet. Aber auch durchaus nicht alles, was so dem Menschen geschieht, ist darum historisch, und deshalb lautet hier die Grundfrage: wie muß das Geschehen beschaffen sein, um geschichtlich zu werden? Auch hier zeigt uns wieder das vorwissenschaftliche Vorstellen, in diesem Falle das vorwissenschaftliche Erzählen den Weg. Der Einzelne schon behält und erzählt das, was ihm irgendwie bedeutsam gewesen ist, was eine Beziehung auf sein Interesse, auf sein Wertleben besessen und bewahrt hat: und ebenso ist die Auswahl der Erinnerungen für eine Familie, für einen Stamm, für ein Volk durch solche werthaften Beziehungen bestimmt. Aber in allen diesen Fällen walten wenigstens zum Teil rein individuelle Wertrichtungen vor, die auf ein allgemeingültiges Interesse keinen Anspruch haben. Die Geschichtswissenschaft aber, welche die begrifflich geformte, allgemeingültige Gesamterinnerung unseres Geschlechtes darstellen soll, bedarf deshalb als ihrer obersten Voraussetzungen und Auswahlprinzipien eines Systems allgemeingültiger Werte, welches auf diesem Gebiete dieselbe Aufgabe zu erfüllen hat, wie in den theoretischen Disziplinen jenes System der „Grundsätze des reinen Verstandes". Derartige theoretische Begriffsbildungen von Dingbegriffen und von Kausalgesetzen kommen zwar auch in dem methodischen Zusammenhange geschichtlicher Forschung vor, aber sie bilden weder deren charakteristische Voraussetzung, noch ihre eigentlichen und bedeutsamen Ziele[1]).

Den wissenschaftlichen Charakter einer allgemeingültigen Erkenntnis gewinnt also die historische Forschung im Unter-

1) Die umfassende Darlegung dieser Gedanken bietet das Werk von Heinrich Rickert: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften" (Tübingen, 1902).

schiede von der Naturwissenschaft nur dadurch, daß wir die Geschichte als die fortschreitende Verwirklichung der Vernunftwerte, daß wir sie als den Prozeß der Kultur betrachten, worin sich aus dem Gewirre menschlicher Interessen und Leidenschaften der allgemeingültige Wertinhalt des geistigen Lebens zum Bewußtsein und zur Verwirklichung emporringt. In diesem Sinne verlangt das Verständnis der historischen Wissenschaft, das der heutigen Philosophie durch die allgemeine wissenschaftliche Lage zur Aufgabe gemacht wird, eine kritische Theorie der Kulturwerte. Auf der andern Seite aber ist eine solche Theorie selbst wieder nur aus der lebendigen Entwicklung der Geschichte zu gewinnen. Es ist völlig aussichtslos, aus der Betrachtung des Menschen als Naturwesen und aus seiner darin enthaltenen Triebbestimmtheit die Vernunftwerte des geistigen Lebens ableiten, begreifen und begründen zu wollen. Nur als historisches Wesen reicht der Mensch in die Welt der geistigen Werte hinauf. Seine Sittlichkeit und sein Recht, seine Kunst und seine Religion sind das aus Kampf und Not errungene Ergebnis seiner Geschichte. So muß uns die Geschichte ebensosehr zum Organon der Philosophie werden, wie es früher nur die Naturforschung gewesen ist, und wenn diese Einsicht vor hundert Jahren in dem deutschen Idealismus aus rein begrifflichen und zum Teil metaphysischen Motiven entwickelt worden ist, so zwingt uns heute der lebendige Zusammenhang, in welchem die Philosophie mit der Arbeit der besonderen Wissenschaften stehen soll, unausweichlich dazu, dies Prinzip wieder aufzunehmen und fortzuführen. Für die Weltansicht, die das ersehnte und geforderte Ziel der heutigen Philosophie sein soll, muß das Wertverständnis der Geschichte dieselbe fundamentale Bedeutung gewinnen, wie die Einsicht in die begrifflichen Grundlagen der Naturforschung.

Es ist ein verbreiteter Einwurf gegen diese Auffassung,

daß sie eine unberechtigte Vermenschlichung des Weltbildes enthalte. Von der theoretischen Betrachtung her ist es leicht, darauf hinzuweisen, welch eine verschwindend geringe Bedeutung der Mensch mit allem seinen Fühlen und Wollen und allen Wertinhalten seines Gemüts in dem unendlichen Weltall besitzt, und man fragt wohl spottend, wie dieses Geschlecht, das in einem entlegenen Winkel des Universums sein auf ein paar Jahrtausende oder auch Jahrzehntausende bestimmtes Geschick abspielt, sich herausnehmen dürfe, die Wertinhalte seines kleinen Lebens in das innere Wesen des unermeßlichen Ganzen zu verlegen. Indessen dürfen wir doch wohl uns darauf besinnen, daß die Vorstellung von der Natur als einem gesetzmäßigen Zusammenhange, worauf jener Einwurf schließlich beruht, selbst keineswegs als ursprünglich und selbstverständlich gegeben gelten darf, sondern vielmehr erst ein Erzeugnis der begrifflichen Vernunfterkenntnis ist, das in mühsamer Bewältigung der auf uns eindringenden Vorstellungen erzeugt worden ist: und wenn wir auf Grund dieser Erkenntnisse uns selbst in den unermeßlichen Zusammenhang des körperlichen Daseins eingestellt finden, so erleben wir in dem Ringen der Geschichte und in der Herausarbeitung unserer Lebensideale aus dem Wirrwarr der Leidenschaften unsere Einstellung in einen andern Zusammenhang, in den des geistigen Daseins, der ebenso unermeßlich ist und der über unsere empirische Existenz ebensoweit übergreift, wie jener physische Zusammenhang. Wenn wir daher der Ordnung und Gesetzmäßigkeit, welche die sogenannte wertfreie Forschung aus dem Gewirre unserer Wahrnehmungen herauszupräparieren imstande ist, eine reale Geltung über die bloßen Formen unseres Intellektes hinaus zuschreiben dürfen, warum soll es uns verwehrt sein, zu glauben, daß auch jenen allgemeinen Werten, die aus unserer Geschichte sich herausgerungen haben, ebenso eine über die begrenzte Lebensform des

Menschen hinaus geltende Realität zukommt? Die historische Erscheinung, die werthafte Weltansicht, hat an die Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses dasselbe Anrecht wie die naturwissenschaftliche Erscheinung, die sich die wertfreie Weltansicht nennt. Von der einen wissen wir mit demselben Rechte und mit denselben Grenzen, wie von der andern.

Wer sich diese Bedeutung und dies Verhältnis der beiden Weltordnungen, denen der Mensch sich eingestellt findet, zum vollen Bewußtsein gebracht hat, muß in der letzten Einheit, welche das Denken für beide verlangt, das höchste Problem der Philosophie finden, und so wird auch die Religionsphilosophie im Zusammenhange einer solchen Gestaltung des kritischen Denkens sich auf die Frage konzentrieren, wie die Welt der Gesetze und die Welt der Werte, das Reich des Müssens und das Reich des Sollens in einer höchsten geistigen Einheit verbunden sind. Das ist in den begrifflichen Zusammenhängen, die ich hier angedeutet habe, der Punkt, an welchem die philosophische Erkenntnis das letzte und unergründliche Geheimnis aller Wirklichkeit wie unseres persönlichen Lebens berührt.

Was ist Philosophie?

(Über Begriff und Geschichte der Philosophie.)

Namen haben ihre Geschicke, aber selten so sonderbare wie das Wort „Philosophie". Wenden wir uns mit der Frage, was eigentlich Philosophie sei, an die Geschichte und sehen wir uns bei denjenigen, welche man Philosophen genannt hat und etwa noch nennt, nach ihrer Auffassung dessen um, was sie trieben und treiben, so erhalten wir so vielgestaltige und so weit von einander abliegende Antworten, daß es völlig aussichtslos sein würde, diese buntschillernde Mannigfaltigkeit auf einen einfachen Ausdruck und die ganze Fülle dieser wechselnden Erscheinungen unter einen einheitlichen Begriff bringen zu wollen [1]).

Oft genug freilich ist der Versuch dazu, namentlich von Historikern der Philosophie, gemacht worden; da hat man von den besonderen Inhaltsbestimmungen absehen wollen, mit denen jeder Philosoph die Quintessenz der von ihm gewonnenen Ansichten und Einsichten schon in die Aufstellung seiner Aufgabe hineinzulegen gewöhnt ist, und so dachte man zu einer rein formalen Definition zu gelangen, welche von dem Wechsel der zeitlichen und der nationalen Anschauungen ebenso wie von der Einseitigkeit persönlicher Überzeugungen unabhängig und deshalb geeignet wäre, alles unter sich zu

1) Über die Definitionem der Philosophie Näheres bei W. Windelband, Geschichte der Philosophie (4. Aufl. 1907) §§ 1 und 2.

befassen, was je Philosophie genannt worden ist. Aber mag man dabei die Philosophie als Lebensweisheit oder als Wissenschaft von den Prinzipien, als Lehre vom Absoluten oder als Selbsterkenntnis des Menschengeistes oder wie immer bezeichnen, stets wird die Definition zu weit oder zu eng erscheinen; immer namentlich wird es historische Gebilde geben, welche, mit dem Namen der Philosophie bezeichnet, doch der einen oder der anderen jener formalen Begriffsbestimmungen sich nicht unterordnen lassen.

Es wäre nutzlos, oft Gesagtes zu wiederholen und die negativen Instanzen beizubringen, welche sich aus der Geschichte gegen jeden derartigen Versuch leicht hervorsuchen lassen. Dagegen empfiehlt es sich, den Gründen dieser Erscheinung etwas genauer nachzugehen. Bekanntlich verlangt die Logik für eine giltige Definition die Angabe des nächst höheren Gattungsbegriffs und des artbildenden Merkmals: beide Erfordernisse aber scheinen in diesem Falle nicht erfüllbar.

Zunächst freilich wird man mit der Behauptung bei der Hand sein, der höhere Begriff, unter welchen die Philosophie gehöre, sei derjenige der Wissenschaft. Es wäre auch nur ein schwacher Einwurf, darauf hinzuweisen, daß in diesem Falle die Art zeitweise sich mit der Gattung völlig deckt, so z. B. im Anfange des griechischen Denkens, wo es eben nur noch die eine ungeteilte Wissenschaft gibt, oder später in solchen Perioden, wo die universalistische Tendenz eines Descartes oder Hegel die übrigen „Wissenschaften" als solche nur insofern anerkennt, als sie sich zu Teilen der Philosophie machen lassen. Das beweist nur, daß das Verhältnis zwischen dieser Art und der Gattung kein konstantes ist, läßt aber den Charakter der Philosophie als Wissenschaft unangefochten. Ebensowenig ließe sich die Unterordnung der Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft durch den Nachweis widerlegen, daß in den meisten philo-

sophischen Lehren durchaus unwissenschaftliche Elemente und Gedankengänge sich vorfinden. Auch das bewiese nur, wie wenig die wirkliche Philosophie bisher ihre Aufgabe löste, und dafür ließen sich aus der Geschichte anderer „Wissenschaften" Parallelerscheinungen anführen, wie die Fabelzeit der Historie, das alchymistische Kindesalter der Chemie oder die astrologische Schwärmperiode der Astronomie. Trotz aller Unvollkommenheit also würde die Philosophie den Namen einer Wissenschaft verdienen, wenn sich nur feststellen ließe, daß alles dasjenige, was man Philosophie nennt, Wissenschaft sein wolle und es bei richtiger Ausführung auch sein könne. Dem ist aber nicht so. Bedenklich schon würde jene Unterordnung, wenn sich zeigen ließe — und es läßt sich zeigen und ist gezeigt worden —, daß die Aufgaben, welche die Philosophen nicht nur gelegentlich sich gestellt, sondern als ihr eigentliches Ziel bezeichnet haben, auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntnis nun und nimmer zu lösen sind. Wenn der zunächst von Kant erbrachte und seitdem in vielen Variationen wiederholte Beweis von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Metaphysik richtig ist, so fallen damit aus dem Bereiche der „Wissenschaft" alle diejenigen „Philosophien" heraus, welche wesentlich metaphysischer Tendenz sind: und das trifft bekanntlich nicht etwa untergeordnete Erscheinungen, sondern jene Höhepunkte der Geschichte der Philosophie, deren Namen in aller Munde sind. Ihre „Begriffsdichtungen" können also unter den Begriff der Wissenschaft nicht objektiv, sondern nur in dem subjektiven Sinne subsumiert werden, daß sie wissenschaftlich leisten wollten und geleistet zu haben glaubten, was sich wissenschaftlich gar nicht leisten läßt. Aber nicht einmal die Allgemeinheit dieses subjektiven Anspruchs, die Philosophie solle Wissenschaft sein, läßt sich bei ihren Vertretern finden. Derer schon sind nicht wenige, welchen das wissenschaftliche Element höchstens als mehr

oder minder unumgängliches Mittel für den eigentlichen Zweck der Philosophie gilt: wer in der letzteren eine Lebenskunst sieht, wie die Philosophen der hellenistischen und römischen Zeit, der sucht in ihr nicht mehr, wie es sich für eine Wissenschaft gebührt, das Wissen um des Wissens willen: und wenn man bei dem wissenschaftlichen Denken nur eine Anleihe macht, so ist es hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit ganz das Gleiche, ob man das zu politischem, technischem, moralischem, religiösem oder sonst einem anderen Zwecke tut. Doch auch unter denjenigen, denen die Philosophie eine Erkenntnis ist, sind viele sich klar bewußt, daß sie diese Erkenntnis nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung gewinnen können: der Mystiker nicht zu gedenken, denen die ganze Philosophie als eine Erleuchtung gilt, — wie oft wiederholt sich in der Geschichte das Geständnis, die letzten Wurzeln philosophischer Überzeugung seien nicht in wissenschaftlicher Beweisführung zu finden! Da wird das Gewissen mit seinen Postulaten, da wird die Vernunft als eine Wahrnehmung unergründlicher Lebenstiefen, da wird die Kunst als Organon der Philosophie, da wird ein geniales Auffassen, eine ursprüngliche „Intuition", da wird eine göttliche Offenbarung als Ankergrund bezeichnet, an dem die Philosophie sich über den Wellen der wissenschaftlichen Bewegung festzulegen habe: gesteht doch selbst der Mann, in welchem viele Zeitgenossen den Philosophen par excellence verehren, Schopenhauer, vielfach ein, daß seine Lehre, nicht durch methodische Arbeit gewonnen oder beweisbar, nur vor dem überschauenden „Blicke" sich gestalte, der das von der Wissenschaft Erkannte zusammenschauend erst deute.

Es fehlt also viel daran, daß die Philosophie dem Begriffe der Wissenschaft so einfach unterstellt werden dürfte, wie man es sich wohl, verführt durch äußere Einrichtungen und gewohnheitsmäßige Bezeichnungen, vorstellt. Gewiß kann der Einzelne sich einen Begriff von der Philosophie

machen, welcher diese Unterstellung erlaubt: das ist geschehen, das wird immer wieder geschehen, und wir selbst wollen es versuchen. Aber wenn man die Philosophie als ein reales historisches Gebilde betrachtet, wenn man alles dasjenige vergleicht, was in der geistigen Bewegung der europäischen Völker als Philosophie bezeichnet wird, so ist jene Subsumtion nicht gestattet. Das Bewußtsein davon zeigt sich in mancherlei Formen. In der Geschichte der Philosophie selbst nimmt es die Gestalt an, daß immer wieder von Zeit zu Zeit die Bestrebungen auftauchen, die Philosophie endlich „zur Wissenschaft zu erheben". Damit hängt es zusammen, daß, wo auch immer philosophische Richtungen im Streit sind, jede die Neigung zeigt, den Charakter der Wissenschaftlichkeit für sich allein in Anspruch zu nehmen und ihn der feindlichen Ansicht abzusprechen. Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie ist eine von alters her beliebte Streitphrase. Platon und Aristoteles haben zuerst ihre Philosophie als die Wissenschaft (ἐπιστήμη) der Sophistik als der unwissenschaftlich voraussetzungsvollen Meinung (δόξα) entgegengestellt, und mit einer Umkehrung, die man einen Witz der Geschichte nennen könnte, pflegen heutzutage die positivistischen und relativistischen Erneuerer der Sophistik ihre Lehre als die „wissenschaftliche" Philosophie derjenigen gegenüberzustellen, welche die große Errungenschaft der griechischen Wissenschaft noch aufrecht erhält. Von den außerhalb Stehenden aber werden doch diejenigen die Philosophie nicht für eine Wissenschaft halten, welche in ihrer Geschichte nichts weiter sehen, als die „Geschichte der menschlichen Irrtümer". Wer endlich noch nicht durch die seichte Überhebung moderner Vielwisserei den Respekt vor der Geschichte verloren hat, wer noch bewunderungsvoll vor den großen Gedankengebilden der Philosophie steht, der wird sich doch klar machen müssen, daß es keineswegs immer die wissenschaft-

liche Bedeutung ist, der er dabei seinen Tribut zollt, sondern hier die Energie edelster Lebensanschauung, dort die künstlerische Harmonisierung widerstrebender Ideen, — hier die Weite weltumspannender Vorstellungen, dort die ordnende Macht kombinatorischer Gedankenarbeit.

In der Tat verlangen die historischen Tatsachen, von einer so unbedingten Unterordnung der Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft, wie sie fast überall angenommen wird, Abstand zu nehmen. Der offene Blick des Historikers wird vielmehr in ihr eine vielverzweigte, proteusartige Kulturerscheinung sehen müssen, die sich nicht einfach schematisieren oder rubrizieren läßt; er wird verstehen, daß man mit jener üblichen Subsumtion der Philosophie nicht minder als der Wissenschaft Unrecht tut, — jener, indem man ihrem weitausgreifenden Streben ein zu enges Kleid aufzwängt —, dieser, indem man sie für alles verantwortlich macht, was aus zahlreichen anderen Quellen in die Philosophie einströmt.

Allein gesetzt auch, man könnte die historische Erscheinung der Philosophie unter den Begriff der Wissenschaft subsumieren und alles, was dagegen spricht, auf die Unvollkommenheit der einzelnen Philosophien schieben, so entsteht die nicht minder schwierige Frage, wodurch sich nun innerhalb dieser Gattung die Philosophie als besondere Art von den übrigen Wissenschaften unterscheiden soll. Auch auf diese zweite Frage gibt die Geschichte — und nur von dieser ist hier zunächst die Rede — keine allgemeingiltige Antwort. Unterscheiden kann man die Wissenschaften teils nach ihren Gegenständen, teils nach ihren Methoden: aber in keiner von beiden Hinsichten läßt sich ein für alle historischen Erscheinungen der Philosophie gleichbleibendes Merkmal feststellen.

Was zunächst die Gegenstände betrifft, so stehen neben solchen Systemen der Philosophie, welche alles, was ist

oder gar „was möglich ist", zu ihrem Objekte machen, ebenso bedeutsame andere, die ihr Untersuchungsgebiet eng begrenzen, sei es z. B. auf die „letzten Gründe" des Seins und Denkens, sei es auf die Lehre vom Geist, sei es auf die Theorie der Wissenschaft, u. s. w. Ganze Wissensgebiete, die für den einen, wenn nicht das einzige, so doch das hauptsächlichste Feld philosophischer Bearbeitung sind, werden von dem anderen ausdrücklich aus dem Bereiche der Philosophie ausgeschieden. Es gibt Systeme, welche nichts sein wollen als Ethik; es gibt andere, welche, die Philosophie auf Erkenntnistheorie beschränkend, die Untersuchung der moralischen und gar der ästhetischen Probleme der psychologischen und biologischen Entwicklungsgeschichte anheimgeben möchten. Es gibt Systeme, in denen die Philosophie ganz in Psychologie aufgelöst wird: es gibt andere, welche sich sorgfältig gegen die Psychologie als eine empirische Wissenschaft abgrenzen. Von vielen vorsokratischen „Philosophen" kennen wir kaum anderes als einige Beobachtungen und Theorien, die man heutzutage in die Physik, Astronomie, Meteorologie u. s. w. verweisen, niemals aber als philosophisch bezeichnen würde: in den späteren Systemen erscheint bald eine eigene Naturansicht als integrierender Bestandteil, bald wird darauf prinzipiell Verzicht getan. In jeder mittelalterlichen Philosophie liegt der Schwerpunkt des Interesses auf Fragen, welche jetzt Gegenstand der Theologie sind; die Entwicklung der neueren Philosophie weist diese Fragen von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr von sich ab. Die Probleme des Rechts oder der Kunst stellen hier die wichtigsten Objekte der Philosophie dar: dort leugnet man die Möglichkeit ihrer philosophischen Behandlung. Von einer Geschichtsphilosophie hat wie das ganze Altertum, so auch die Mehrzahl der metaphysischen Systeme vor Kant nichts gewußt: heutzutage ist sie eine der wichtigsten Disziplinen geworden.

Aus dieser Verschiedenheit der Gegenstände der Philosophie ergibt sich nun eine nicht unerhebliche, prinzipiell bisher noch kaum behandelte [1]) Schwierigkeit für den Historiker, die Frage nämlich, in welcher Ausdehnung und in welchen Grenzen er die von einem Philosophen herrührenden Ansichten und Lehren, abgesehen von der biographischen Bedeutung, die sie zur Charakteristik seiner Persönlichkeit haben können, in die Geschichte der Philosophie aufnehmen soll. Nur zwei völlig konsequente Wege scheinen hier offen zu stehen: entweder man folgt der Geschichte selbst in alle Wunderlichkeiten ihrer Namengebung und läßt die historische Darstellung ganz ebenso wie das „philosophische" Interesse von dem einen Gegenstande zum anderen wandern, oder man legt eine bestimmte Definition der Philosophie zu Grunde und vollzieht nach dieser die Auswahl und die Ausscheidung der einzelnen Lehren. Im ersteren Falle erkauft man die „historische Objektivität" durch eine verwirrende Verschiedenartigkeit und Zusammenhangslosigkeit der Gegenstände; im anderen Falle beruht die Einheitlichkeit und Durchsichtigkeit, welche erreicht wird, auf der Einseitigkeit, mit der man eine persönlich bestimmte Voraussetzung als Schema in die geschichtliche Bewegung hinein verlegt. Die meisten Historiker der Philosophie haben, ohne darüber Rechenschaft zu geben oder auch wohl geben zu können, einen Mittelweg eingeschlagen, indem sie solche Theorien der Philosophen, welche in das Detail der besonderen Wissenschaften eingreifen, nur in ihrem prinzipiellen Zusammenhange mit der Gesamtlehre entwickelt und auf die Reproduktion der speziellen Durchführung, je nach der Ausdehnung ihrer Arbeit, mehr oder minder verzichtet haben. Da jedoch dafür ein bestimmtes Kriterium nicht angegeben ist und auch nicht in selbstver-

1) Vgl. des Verfassers Abhandlung über „Geschichte der Philosophie" in der Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg 1905, Bd. II S. 190 ff.

ständlich allgemeingiltiger Weise angegeben werden kann, so hat an Stelle dessen meist die Willkürlichkeit des persönlichen Interesses oder die Zufälligkeit eines gewissen Taktgefühles treten müssen.

Diese Schwierigkeit ist, wie die geschichtlichen Verhältnisse einmal liegen, prinzipiell in der Tat nicht zu heben: und sie wird hier nur als eine notwendige Folge davon erwähnt, daß sich aus historischer Vergleichung nicht in allgemeingiltiger Weise der Gegenstand der Philosophie feststellen läßt. Die Geschichte zeigt vielmehr, daß im Umkreise dessen, worauf sich die Erkenntnis richten kann, nichts ist, was nicht schon irgend einmal in die Philosophie hineingezogen, und ebenso nichts, was nicht schon irgend einmal von ihr ausgeschlossen worden wäre.

Um so begreiflicher erscheint die Tendenz, das artbildende Merkmal der Philosophie nicht im Gegenstande, sondern in der Methode zu suchen und zu meinen, daß die Philosophie zwar eben dieselben Gegenstände wie andere Wissenschaften, aber mit einer ihr eigenen Methode behandle, woraus sich dann ergebe, daß sie gewisse Gegenstände, die ihrer Methode unzugänglich seien, von sich ablehne, andere dagegen, welche sich für ihre Behandlung besonders eignen, stets für sich in Anspruch nehmen müsse. Ein solcher Versuch, wie ihn in großem Maßstabe Wolff gemacht hat, indem er für jede Objektgruppe der wissenschaftlichen Erkenntnis eine philosophische und eine, wie man damals sagte „historische", wie man heute sagt „empirische" Disziplin neben einander stellte, — ein solcher Versuch läßt sich im theoretischen Entwurf sehr gut durchführen; aber auch er genügt nicht zu einer geschichtlichen Begriffsbestimmung der Philosophie, — aus dem einfachen Grunde, weil selbst unter denjenigen Philosophen, welche für ihre Wissenschaft eine besondere Methode in Anspruch nehmen (und das sind bei weitem nicht alle) nicht die geringste Übereinstimmung hin-

sichtlich dieser „philosophischen Methode" obwaltet. Weder läßt sich daher mit historischer Allgemeingiltigkeit von einer besonderen wissenschaftlichen Behandlungsweise sprechen, deren Anwendung das Wesen der Philosophie ausmache, noch läßt sich irgendwie behaupten, daß dies Wesen überall in dem, wenn auch unfertigen Streben nach einer solchen Methode zu finden sei. Denn einerseits wollen alle diejenigen, denen die Philosophie über die wissenschaftliche Arbeit hinauswächst, folgerichtig von einer philosophischen Methode überhaupt nichts wissen, andererseits verfallen gerade diejenigen, welche die Philosophie „zur Wissenschaft erheben" wollen, sehr häufig dem Bestreben, ihr die auf besonderen Gebieten bewährte Methode anderer Wissenschaften, z. B. der Mathematik oder der induktiven Naturforschung, aufzuzwängen. Wo endlich eine eigene Methode der Philosophie aufgestellt worden ist, wie weit ist sie von allgemeiner Anerkennung entfernt! Die dialektische Methode der deutschen Philosophie gilt den meisten als eine wunderliche und törichte Marotte, und wenn Kant für die Philosophie die „kritische" Methode festgestellt zu haben glaubte, so sind die Historiker noch heute nicht einmal darüber einig, was er damit gemeint hat.

Diese Bemerkungen ließen sich durch zahlreiche Beispiele weiter ausspinnen: aber bei der logischen Bedeutung, welche einer negativen Instanz beiwohnt, auch wenn sie nur geringsten Umfanges ist, genügen schon die hier erwähnten Fälle, um zu beweisen, daß es in alle Wege unmöglich ist, durch historische Induktion einen allgemeinen Begriff der Philosophie zu finden, der alle geschichtlichen Erscheinungen, die Philosophie genannt werden, und auch nicht mehr unter sich umfaßte. Geht es nicht an, die Philosophie restlos unter den Gattungsbegriff der Wissenschaft zu subsumieren, so ist das bei anderen Gattungsbegriffen von Kulturtätigkeiten, wie etwa Kunst, Dichtung, erst recht nicht möglich: und so muß man darauf verzichten, auf historischem

Wege den nächst höheren Begriff für die Philosophie aufzufinden. Daß aber jede Philosophie ein Geistesprodukt, ein Vorstellungsgebilde ist, das wird zwar niemand bestreiten, aber auch niemand als eine irgendwie verwertbare Einsicht betrachten. Es geht, scheint es, den Philosophen so, wie etwa allen den menschlichen Individuen, welche den Namen Paul tragen, und bei denen auch niemand ein gemeinsames Merkmal aufweisen könnte, um dessen willen sie alle diesen gemeinsamen Namen tragen. Alle Namengebung beruht auf historischer Willkürlichkeit und kann sich deshalb von dem Wesen des zu Benennenden mehr oder minder unabhängig und fern halten, und so scheint, wenn man den ganzen Verlauf der Zeiten in Betracht zieht, auch für den Namen „Philosophie" zu gelten, daß der Gemeinsamkeit des Wortes keine Einheitlichkeit des begrifflich zu bestimmenden Wesens entspricht. Beschränkt man sich auf kürzere Zeiträume oder auf einzelne Kulturkreise, so wird man vielleicht in jedem darunter einen konstanten Sinn mit dem Namen der Philosophie verbunden finden: allein dieser hört zu gelten auf, sobald man das Wort durch die ganze Geschichte hindurch in seiner Anwendung verfolgt.

Dies Resultat der historischen Betrachtung sieht nun freilich äußerst bedenklich aus: denn bliebe es ohne Ergänzung, so würde dadurch eine allgemeine Geschichte der Philosophie sinnlos werden. Sie hätte dann gerade so viel Wert, wie etwa wenn es jemandem einfallen wollte (um auf den obigen Vergleich zurückzukommen), eine Geschichte aller der Menschen zu schreiben, welche Paul geheißen haben. Hieraus erklärt es sich, daß gerade denjenigen „Selbstdenkern", welche einen eigenen, scharf bestimmten Begriff der Philosophie aufgestellt haben, wie etwa Kant und Herbart, die übliche Geschichte der Philosophie, die ihnen so viel Unverwandtes bieten mußte, fern und unsympathisch geblieben ist, während andererseits bekanntermaßen die Zeiten des

Eklekticismus, der da nie recht weiß, was er eigentlich Philosophie nennen soll, stets auch diejenigen der historischen Beschäftigung mit der Philosophie gewesen sind. Soll aber diese historische Besinnung doch einen vernünftigen Sinn behalten, obwohl sie keinen allgemeinen Begriff der Philosophie aufzuweisen vermag, so setzt das voraus, daß der Wechsel, welchen der Name „Philosophie" im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, nicht bloße Willkür und Zufälligkeit bedeutet, sondern selbst einen vernünftigen Sinn und einen eigentümlichen Wert hat. Wenn trotz aller Wunderlichkeit individueller Digressionen die Geschichte des Namens „Philosophie" der Ausdruck einer in dem Zusammenhange des Kulturlebens der europäischen Menschheit tief bedeutsamen Entwicklung ist, so behält die Geschichte dieses Namens und der darunter begriffenen besonderen Erscheinungen nicht allein trotz, sondern gerade wegen dieses Wechsels der Bedeutung einen selbständigen und wertvollen Sinn.

Nicht anders aber verhält es sich damit in der Tat: und nur, wenn man sich diese Geschichte des Namens Philosophie klar gemacht hat, wird man auch bestimmen können, was in Zukunft mit dem Anspruch auf mehr als individuelle Giltigkeit berechtigt sein soll, diesen Namen zu tragen.

Den Griechen verdanken wir, wie das Wort, so auch die erste Bedeutung der *φιλοσοφία*. Um die Zeit Platons, wie es scheint, zur technischen Bezeichnung geworden, bedeutet das Wort genau das, was wir heute im Deutschen mit dem Worte „Wissenschaft" bezeichnen[1]), und was frei-

1) Man sollte das nie bei Übersetzungen vergessen, in denen vielfach Mißverständnisse entstehen, wenn man *φιλοσοφία* durch „Philosophie" wiedergibt und damit die Gefahr hervorruft, daß der moderne Leser das Wort in dem heutigen viel engeren Sinne versteht. Statt vieler Beispiele eins! Ein bekanntes platonisches Wort übersetzt man

lich glücklicherweise noch viel mehr umfaßt, als das englische und französische science. Es ist der Name, welchen ein eben geborenes Kind erhält. Weisheit, die in Gestalt uralter mythischer Erzählungen von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt, Sittenlehren, welche den reflektierten Ausdruck der Volksseele bilden, Lebensklugheit, die, Erfahrung an Erfahrung reihend, der neuen Generation den Lebensweg erleichtert, praktische Kenntnisse, welche im Kampf ums Dasein an den einzelnen Aufgaben und ihrer Lösung gewonnen und im Laufe der Zeiten zu stattlichem Wissen und Können angehäuft werden, — das alles hat es von jeher bei jedem Volke und zu jeder Zeit gegeben. Aber die „Neugierde" des von der Not des Lebens befreiten Kulturgeistes, der in edler Muße zu forschen beginnt, um ohne jeden praktischen Zweck, ohne jedes Hinblicken auf religiöse Erbauung oder sittliche Veredlung *das Wissen nur um seiner selbst willen* zu haben und an ihm als einem absoluten, völlig unabhängigen Werte Genuß zu finden, — diesen reinen Wissenstrieb haben die Griechen zuerst entfaltet, und damit sind sie die Schöpfer der Wissenschaft geworden. Wie den „Spieltrieb", so haben sie auch den Wissenstrieb aus den Umschlingungen mythischer Vorstellungen, aus dem Dienste sittlicher und alltäglicher Bedürfnisse herausgehoben, und so haben sie, wie die Kunst, auch die Wissenschaft zu selbständigen Organen des Kulturlebens gemacht. In der

leicht so: „Es werde der Übel der Menschheit kein Ende sein, ehe nicht entweder die Herrscher philosophieren oder die Philosophen herrschen, d. h. ehe nicht politische Macht und Philosophie zusammenfallen". Wie bequem zu belächeln, wenn man dabei unter „philosophieren" an metaphysische Grübeleien und unter „Philosophen" an unpraktische Professoren und einsame Gelehrte denkt! Aber man übersetze nur richtig! Und wenn man dann findet, daß Platon nichts weiter verlangt hat, als daß die Regierung in den Händen der wissenschaftlichen Bildung sein solle, so sieht man vielleicht ein, wie prophetisch er der Entwicklung des europäischen Lebens mit jenem Ausspruche vorgegriffen hat.

phantastischen Verschwommenheit orientalischen Wesens verlaufen sich die Anfänge künstlerischen und wissenschaftlichen Triebes in das Gewebe eines ungeschiedenen Gesamtlebens: die Griechen als die Führer des Occidentalismus beginnen damit, das Ungeschiedene zu scheiden, das embryonal Unentfaltete zu differenzieren und für die höchsten Tätigkeiten des Kulturmenschen die Arbeitsteilung zu finden. So ist die Geschichte der griechischen Philosophie die Geburtsgeschichte der Wissenschaft: das ist ihr tiefster Sinn und ihre unvergängliche Bedeutung. Langsam löst sich der Wissenstrieb von dem allgemeinen Grunde ab, in den er ursprünglich eingebettet ist; dann versteht er sich selbst, spricht sich stolz und übermütig aus und vollendet sich endlich, indem er den Begriff der Wissenschaft in voller Klarheit und in seiner ganzen Ausdehnung erzeugt. Von der Forschung des Thales nach dem Urgrund aller Dinge bis zur Logik des Aristoteles — es ist Eine große typische Entwicklung, deren Thema die Wissenschaft bildet.

Diese Wissenschaft richtet sich deshalb auf alles, was überhaupt Objekt des Wissens werden kann oder werden zu können scheint: sie umspannt das All, die ganze Vorstellungswelt. Was der selbständig gewordene Wissenstrieb als Material für seine Betätigung vorfindet in den Mythologemen der Vergangenheit, in den Lebensregeln der Weisen und Dichter, in den praktischen Kenntnissen eines vielgeschäftigen Handelsvolks, — das ist doch noch so gering, daß es recht gut sich in Einem Kopfe vereinigt und mit wenigen Grundbegriffen verarbeitet werden kann. Und so ist in Griechenland Philosophie die Eine, ungeteilte Wissenschaft.

Aber der so begonnene Differenzierungsprozeß schreitet notwendig fort. Das Material wächst, und vor dem erkennenden und ordnenden Geiste gliedert es sich in die verschiedenen Gruppen von Gegenständen, die eben deshalb

auch verschieden behandelt sein wollen. Die Philosophie beginnt sich zu teilen: es scheiden sich die einzelnen „Philosophien" aus, von denen nun schon jede die Lebensarbeit eines Forschers für sich in Anspruch nimmt. Der griechische Geist tritt in das Zeitalter der Spezialwissenschaften. Allein wenn jede davon den Namen ihres Gegenstandes annimmt, — wo bleibt der Name der Philosophie?

Er haftet zunächst an dem Allgemeinen. Der gewaltige, systematisierende Geist des Aristoteles, in welchem sich jener Differenzierungsprozeß vollzogen hat, schuf neben den anderen auch eine „erste" Philosophie, d. h. eine grundlegende Wissenschaft, welche, später auch Metaphysik genannt, über den höchsten und letzten Zusammenhang aller Erkenntnisse handelte; hier vereinigten sich alle an den einzelnen Aufgaben der Wissenschaft erzeugten Begriffe zu einem Gesamtbilde des Universums, und für diese höchste, alles umfassende Leistung blieb deshalb der ursprüngliche Name der Gesamtwissenschaft erhalten.

Allein zugleich trat ein anderes Moment hinzu, welches nicht in der rein wissenschaftlichen, sondern in einer allgemeinen Kulturbewegung seinen Grund hatte. Jene Teilung der wissenschaftlichen Arbeit fiel in die Zeit des Niedergangs des Griechentums. An die Stelle der nationalen Kulturen trat eine Weltkultur, in der die griechische Wissenschaft zwar ein wesentliches Bindemittel bildete, aber doch hinter anderen Bedürfnissen zurück- oder in deren Dienst trat. Das Griechentum ging in den Hellenismus, der Hellenismus in das römische Reich auf. Ein ungeheurer sozialer Mechanismus bereitete sich vor, der das nationale Leben mit seinen Sonderinteressen verschlang, der das Individuum als ein verschwindendes Atom einem unfaßbaren und fremden Ganzen gegenüberstellte, der endlich durch die Zuspitzung des gesellschaftlichen Wettkampfes den einzelnen nötigte, so sehr als möglich sich unabhängig zu machen und

so viel als möglich von Glück und Zufriedenheit für sich aus dem großen Lärm in die Stille des Einzeldaseins zu retten. Wo die Geschicke der äußeren Welt vernichtend über ganze Völker und gewaltige Reiche dahinrollten, da schien nur noch im Inneren der Persönlichkeit Glück und Genuß zu winken, und so wurde für alle Besseren die Frage nach der rechten Einrichtung des persönlichen Lebens die wichtigste und brennendste. Vor der Lebhaftigkeit dieses Interesses erlahmte der reine Wissenstrieb: nur so weit noch wurde die Wissenschaft geschätzt, als sie diesem Interesse dienen konnte, und jene „erste Philosophie" schien ihr wissenschaftliches Weltbild nur noch dazu darzubieten, daß man einsehe, welche Stellung in dem allgemeinen Zusammenhange dem Menschen zukomme und wie er danach sein Leben einzurichten habe. Den Typus dieser Bewegung sehen wir in der Stoa. Die Unterordnung des Wissens unter das Leben ist der allgemeine Charakter dieser Zeit, und ihr heißt deshalb die Philosophie eine Lebenskunst und eine Tugendübung. Die Wissenschaft ist kein Selbstzweck mehr: sie ist das vornehmste Mittel der Glückseligkeit. Das neue Organ des menschlichen Geistes, das die Griechen entwickelt haben, tritt in langandauernde Dienstbarkeit.

Mit den Jahrhunderten wechselt es den Herrn. Während die Spezialwissenschaften in den Dienst der einzelnen sozialen Bedürfnisse, der Technik, des Unterrichts, der Heilkunst, der Gesetzgebung u. s. w. treten, ist die Philosophie zunächst jene Gesamtwissenschaft, die da lehren soll, wie der Mensch zugleich tugendhaft und glücklich wird. Aber je länger dieser Weltzustand dauert, je wilder Genußsucht und Überzeugungslosigkeit die Gesellschaft überfluten, um so mehr wird der Tugendstolz gebrochen, um so aussichtsloser erscheint das Glückseligkeitsstreben des Individuums. Mit all ihrem Glanz und ihrer Lust verödet die äußere Welt, und das Ideal verschiebt sich immer mehr aus der

irdischen in eine jenseitige, höhere, reinere Region. Der ethische Gedanke verwandelt sich in den religiösen, und „Philosophie" heißt nun Gotteserkenntnis. Der ganze Apparat der griechischen Wissenschaft, ihr logisches Schema, ihr metaphysisches Begriffssystem scheint nur noch dazu bestimmt zu sein, um der religiösen Sehnsucht und der glaubensvollen Überzeugung einen erkenntnismäßigen Ausdruck zu geben. In der Theosophie und Theurgie, die aus den ringenden Jahrhunderten des Überganges sich in die Mystik des Mittelalters fortpflanzen, tritt dieser neue Charakter der „Philosophie" nicht minder hervor, als in der harten Gedankenarbeit, mit der drei große Religionen sich die griechische Wissenschaft zu assimilieren suchten. In dieser Gestalt, als die Dienerin des Glaubens, erscheint die Philosophie in den langen, schweren Lehrjahrhunderten der germanischen Völker: der Wissenstrieb ist in den religiösen Trieb eingeschmolzen und hat neben diesem kein selbständiges Recht. Philosophie ist der Versuch wissenschaftlicher Entwicklung und Begründung von religiösen Überzeugungen.

In der Emanzipation von der Alleinherrschaft des religiösen Bewußtseins liegen die weit in das sog. Mittelalter zurückreichenden Wurzeln des modernen Denkens. Auch der Wissenstrieb wird wieder frei und erkennt und behauptet seinen selbsteigenen Wert. Während die Spezialwissenschaften mit teilweise gänzlich neuen Aufgaben und Methoden ihre eigenen Wege gehen, findet die Philosophie in den Idealen Griechenlands das reine Wissen um seiner selbst willen wieder. Sie streift die ethische und die religiöse Zweckbestimmung ab und wird wieder die Gesamtwissenschaft vom Weltall, dessen Erkenntnis sie ohne fremde Anlehnung aus sich selbst und um ihrer selbst willen gewinnen will. Die „Philosophie" wird im eigensten Sinne Metaphysik, mag sie nun die Systeme der großen Griechen

reproduzieren, — mag sie mit phantastischer Kombination die neuen Anschauungen, welche ihr die Entdeckungen der Zeit darbieten, zu Ende dichten — mag sie in die strenge Schule der altehrwürdigen und doch noch jungen Mathematik gehen — oder mag sie vorsichtig mit den Kenntnissen der neuen Naturforschung sich aufbauen wollen. Immer will sie, unabhängig von dem Streit der religiösen Meinungen, eine selbständige, auf die „natürliche Vernunft" sich gründende Welterkenntnis geben, und so stellt sie sich dem Glauben als „Weltweisheit" gegenüber.

Allein neben dies metaphysische Interesse tritt von Anfang an ein anderes, das allmählich das Übergewicht gewinnt. In Opposition gegen die kirchlich bevormundete Wissenschaft entstanden, muß diese neue Philosophie zu allererst zeigen, wie sie ihr neues Wissen erzeugen will. Sie geht von Untersuchungen über das Wesen der Wissenschaft, über den Prozeß der Erkenntnis, über die Anpassung des Denkens an seine Gegenstände aus. Ist diese Tendenz anfänglich methodologisch, so nimmt sie mehr und mehr den Charakter der Erkenntnistheorie an. Sie fragt nicht mehr nur nach den Wegen, — sie fragt nach den Grenzen der Erkenntnis. Gerade der nun sich wiederholende und verschärfende Gegensatz der metaphysischen Systeme erzeugt die Frage, ob überhaupt Metaphysik möglich sei, — d. h. ob die Philosophie ein eigenes Objekt, ob sie neben den Spezialwissenschaften ein Existenzrecht habe.

Und diese Frage wird verneint! Dasselbe Jahrhundert, das im höchsten Wissensstolze die Geschichte durch seine Philosophie zu meistern dachte — das achtzehnte —, es erkennt und bekennt, daß die Wissenskraft des Menschen nicht ausreicht, das Weltall zu umspannen und in die letzten Gründe der Dinge zu dringen. Es gibt keine Metaphysik — die Philosophie hat sich selbst zerstört. Was soll noch ihr leerer Name? Alle einzelnen Gegenstände sind an die

besonderen Wissenschaften verteilt, — die Philosophie ist wie der Dichter, der bei der Teilung der Welt zu spät kam. Denn die letzten Ergebnisse der Spezialwissenschaften zusammenzuflicken, das gibt noch lange keine Wissenschaft vom Universum: das ist eine Sache des fleißigen Sammelns oder der künstlerischen Kombination, aber nicht der Wissenschaft. Die Philosophie ist wie der König Lear, der all sein Gut unter seine Kinder verteilte und es sich nun gefallen lassen muß, als ein Bettler auf die Straße geworfen zu werden.

Indessen, wo die Not am höchsten, ist die Hilfe am nächsten. Hat sich nachweisen lassen, daß die Philosophie, welche Metaphysik sein wollte, unmöglich ist, so ist eben mit diesen Untersuchungen ein neuer Wissenszweig entstanden, der eines Namens bedarf. Alle anderen Gegenstände mögen restlos unter die Spezialwissenschaften verteilt und auf eine Wissenschaft der Weltanschauung mag definitiv verzichtet sein, — jene Wissenschaften selbst sind eine Tatsache, und vielleicht eine der bedeutsamsten von allen, und sie wollen selbst Objekt einer eigenen Wissenschaft sein, die sich zu ihnen verhält wie sie selbst zu den übrigen Dingen. Neben die anderen Wissenschaften tritt als besondere, scharf bestimmte Disziplin eine *Theorie der Wissenschaft*. Ist sie nicht mehr eine alle übrigen Einsichten zusammenfassende Welterkenntnis, so ist sie nun die Selbsterkenntnis der Wissenschaft, die zentrale Untersuchung, in der alle übrigen Wissenschaften ihre Begründung finden. Auf diese „Wissenschaftslehre" überträgt sich der gegenstandslos gewordene Name der Philosophie: sie ist nicht mehr die Lehre vom Weltall oder von der Lebensführung — sie ist die Lehre vom Wissen, — keine Metaphysik der Dinge, sondern eine „Metaphysik des Wissens".

Achtet man genau auf den Wechsel, der sich in dieser Weise durch zwei Jahrtausende hindurch mit der Bedeutung

des Namens vollzogen hat, so zeigt sich, daß die Philosophie, obgleich sie durchaus nicht immer Wissenschaft gewesen und, wenn sie Wissenschaft sein wollte, durchaus nicht konstant auf dasselbe Objekt gerichtet war, doch stets in einer bestimmten Beziehung zur wissenschaftlichen Erkenntnis gestanden hat, und daß — was das Wichtigste ist — der Wechsel dieser Beziehung auf der Veränderung der Wertschätzung beruht, welche in der Entwicklung der europäischen Kultur der wissenschaftlichen Erkenntnis zu teil geworden ist. Die Geschichte des Namens der Philosophie ist die Geschichte der Kulturbedeutung der Wissenschaft. Sobald das wissenschaftliche Denken sich als der Trieb des Erkennens nur um des Wissens willen verselbständigt, nimmt es den Namen der Philosophie an: als dann die einheitliche Wissenschaft sich in ihre Zweige spaltet, ist die Philosophie die zusammenfassende, abschließende, allgemeine Welterkenntnis. Und sobald das wissenschaftliche Denken wieder zu einem Mittel der ethischen Besinnung oder der religiösen Kontemplation herabgesetzt wird, verwandelt sich die Philosophie in eine Lebenskunst oder in eine Formulierung religiöser Überzeugungen. Sobald dann das wissenschaftliche Leben wieder frei wird, findet auch die Philosophie den Charakter der selbständigen Welterkenntnis wieder, und als sie auf die Lösung dieser Aufgabe zu verzichten beginnt, bildet sie sich in eine Theorie der Wissenschaft selbst um.

Anfänglich also die gesamte, ungeschiedene Wissenschaft überhaupt, wird die Philosophie in dem differenzierten Zustande der besonderen Wissenschaften teils dasjenige Organ, welches die Leistungen aller übrigen zu einer Gesamterkenntnis verbindet, teils ein in den Dienst sittlicher oder religiöser Lebensführung tretendes Glied, teils endlich das nervöse Zentralorgan, in welchem der Lebensprozeß der übrigen Organe zum Bewußtsein kommen soll. Erst die Wissenschaft selbst und ganz, ist die Philosophie nachher

entweder das Ergebnis aller einzelnen Wissenschaften oder die Lehre davon, wozu die Wissenschaft da sei, oder endlich die Theorie der Wissenschaft selbst. Immer ist die Auffassung von dem, was Philosophie genannt wird, charakteristisch für die Stellung, welche in der Schätzung der Kulturgüter jeder Zeit die wissenschaftliche Erkenntnis einnimmt. Ob man sie als ein absolutes Gut ansieht oder nur als ein Mittel zu höheren Zwecken, ob man ihr zutraut, den letzten Lebensgrund der Dinge zu erfassen oder nicht, — das prägt sich in dem Sinne aus, welchen man jedesmal mit dem Namen „Philosophie" verbindet. Die Philosophie einer Zeit ist der Gradmesser für den Wert, welchen diese der Wissenschaft beilegt: eben deshalb erscheint die Philosophie bald selbst als Wissenschaft, bald als etwas darüber Hinausgehendes, und wenn sie als Wissenschaft behandelt wird, umfaßt sie entweder das Weltall, oder sie ist die Untersuchung über das Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst. So mannigfach also die Stellung sein kann, welche im Zusammenhange des Kulturlebens die Wissenschaft einnimmt, so vieldeutig und vielgestaltig ist die Philosophie, und daraus begreift es sich, daß kein einheitlicher Begriff von ihr aus der Geschichte zu gewinnen war.

Es versteht sich, daß diese Übersicht über die Geschichte des Namens der Philosophie eine Durchschnittsbetrachtung ist, welche sich an das Hauptinteresse der verschiedenen Zeiten hält und welche nicht leugnen oder übersehen will, daß die vier besonderen Tendenzen, welche hier unterschieden worden sind, neben einander in allen den Perioden herlaufen, für deren jede hier eine spezifische Gesamtbedeutung der „Philosophie" skizziert wurde. Schon in der griechischen Philosophie machen sich die Tendenzen geltend, die Philosophie in Lebenskunst oder in Erkenntniskritik zu verwandeln: und andrerseits ist das Ideal einer Erkenntnis um ihrer selbst willen nie völlig aus dem Gesichtskreise der

europäischen Menschheit verschwunden. Aber die Neigungen der einzelnen treten zurück hinter der Herrschaft des Gesamtbewußtseins. Deshalb allein ist es möglich, eine solche Durchschnittsbetrachtung aufzustellen. Wie sehr aber trotzdem die Individuen ihre eigenen Bahnen gehen, das zeigt sich am besten, wenn man sieht, wie in unserer Zeit alle jene vier Auffassungen der Philosophie immer noch wieder erneuert worden sind, nachdem sie durch die bedeutendste verdrängt worden waren.

Denn die wichtigste Wandlung, welche die Philosophie erfahren hat, ist noch nicht erwähnt: es ist diejenige, welche sich an den Namen Kants knüpft. Sie reiht sich unmittelbar an jene vierte Phase, in der die Philosophie als Theorie der Wissenschaft erschien. Was heißt Theorie der Wissenschaft? Anderen Gegenständen gegenüber heißt Theorie die Erklärung gegebener Erscheinungen aus ihren Ursachen und die Aufstellung derjenigen Gesetze, nach denen die kausalen Prozesse der betreffenden Gruppe sich abspielen. In demselben Sinne faßte man vor Kant auch die Aufgabe der Philosophie: sie sollte die Wissenschaft begreifen. Den Ursprung der Vorstellungen sollte sie aufklären und die Gesetze nachweisen, nach denen sie sich in wissenschaftliche Einsichten, in allgemeine Begriffe und deren urteilsmäßige Verbindungen umwandeln. Es ist ganz einleuchtend, daß, wenn die Philosophie so als eine genetisch erklärende Wissenschaft für das wissenschaftliche Denken aufgefaßt wird, sie vollständig in Untersuchungen über die Entwicklungsgesetze des Geistes aufgelöst erscheint: sie ist dann halb individuelle Psychologie, halb Kulturgeschichte, — dasjenige, was die Franzosen Ideologie nennen. Sie zeigt, nach welchen allgemeinen Gesetzen auf naturnotwendigem Wege die Gewißheit des Individuums und die Vorstellungsweise der Kulturvölker zu stande kommt. Daraus begreift sich die psychologische Tendenz, welche allen bedeutenden Erschei-

nungen der Philosophie des Jahrhunderts vor Kant beiwohnt. Diese Philosophie ist also im wesentlichen eine Anwendung psychologischer und historischer Erkenntnisse auf den Begriff der Wissenschaft: sie will diese ebenso erklären wie die übrigen geistigen Tatsachen.

Indessen findet sich leicht, daß diese in dem Verfahren der übrigen Wissenschaften begründete Behandlung den Zweck, um dessen willen jene „Theorie der Wissenschaft" gesucht wurde, durchaus nicht erfüllt. Denn die Aufgabe einer solchen Theorie sollte ja gerade die sein, aus der ganzen Masse der Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen nicht nur diejenigen auszuscheiden und zu beschreiben, welche als wissenschaftliche bezeichnet zu werden pflegen, sondern zu zeigen, weshalb gerade diesen der Wahrheitswert in der Weise zukommt, daß sie ganz allgemein nicht etwa nur tatsächlich anerkannt werden, sondern anerkannt zu werden *verdienen*. Man wollte ja gerade wissen, worauf es beruht, daß die von der Wissenschaft gewonnenen Erkenntnisse einen über die zufällige Entstehung hinausgreifenden, notwendigen Wert besitzen, und wie man in der Wissenschaft zu verfahren habe, um diesen Wert für ihre Ergebnisse zu sichern. Diese Frage ist aber nicht dadurch zu lösen, daß man den naturgesetzmäßigen Prozeß aufzeigt, durch welchen in den Individuen oder in der Gattung das zu stande kommt, was Wissenschaft zu sein beansprucht. Denn diese Naturnotwendigkeit psychologischer Entstehung wohnt ausnahmslos allen Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen bei, und in ihr liegt deshalb niemals ein Kriterium für die Entscheidung der Wertfrage. Wenn daher die vorkantische Philosophie das erkenntnistheoretische Problem stets in der Weise behandelte, daß sie nach dem Ursprunge der Vorstellungen fragte und den Streit darüber führte, ob unsere Erkenntnisse ihrer Entstehung nach auf der Erfahrung oder auf eingeborenen Begriffen oder auf

beiden und in welchen Verhältnissen zwischen beiden beruhen, so konnte auf dem Boden dieser psychologischen Fragestellung das Problem niemals zur Entscheidung kommen. Für die Psychologie mag es von Interesse sein, festzustellen, ob eine Vorstellung auf dem einen oder dem anderen Wege zu stande gekommen ist: für die Erkenntnistheorie handelt es sich nur darum, ob die Vorstellung gelten, d. h. ob sie als wahr anerkannt werden soll.

Darin besteht nun die Größe Kants, daß er sich aus den Vorurteilen der Zeitphilosophie durch eine unsäglich schwierige und verwickelte Denkarbeit zu der Einsicht erhoben hat, wie vollkommen gleichgiltig für den Wahrheitswert einer Vorstellung der naturnotwendige Prozeß ihrer Bewußtwerdung ist. Die Art und Weise, wie wir nach den psychologischen Gesetzen als Individuen, als Völker, als menschliche Gattung zur Aufstellung bestimmter Vorstellungen und zum Glauben an ihre Richtigkeit gelangen, entscheidet über ihren absoluten Wahrheitswert nichts. Der naturnotwendige Prozeß des Vorstellungsverlaufs kann bei dem einzelnen so gut wie bei allen ebensosehr zum Irrtum wie zur Wahrheit führen; er herrscht überall, und seine Aufweisung ist daher kein Beweis für die Geltung der einen Vorstellungen im Gegensatze zu den anderen.

Wenn daher auch Kant zunächst mit dem Verzichte auf die frühere Metaphysik sich dahin gedrängt sah, die Philosophie als Metaphysik nicht der Dinge, sondern des Wissens zu definieren, so war für ihn diese Erkenntnistheorie keine individuelle oder kulturhistorische Entwicklungsgeschichte, auch keine genetisch-psychologische Theorie, sondern eine kritische Untersuchung. Gleichviel wie, auf welche Veranlassungen und nach welchen Gesetzen sich im Individuum oder in der Gattung diejenigen Urteile zum Bewußtsein gebracht haben, für welche der Wert einer allgemeinen und notwendigen Geltung in Anspruch genommen wird, — die

Philosophie fragt nicht nach ihrer Verursachung, sondern nach ihrer Begründung; sie ist keine Erklärung, sondern Kritik.

Es ist hier nicht der Ort[1]), darauf einzugehen, mit welchen Mitteln und in welcher Weise Kant diese Kritik vollzogen hat, oder nachzuweisen, wie bei ihm sich das neue Prinzip überall aus den Umschlingungen der psychologistischen Betrachtungsweise mühsam hervorarbeiten muß. Nur darauf kommt es an, den ganz neuen Begriff der Philosophie, den seine Kritik eröffnet hat, in voller Klarheit hervortreten zu lassen. So weit sie theoretisch ist, will sie nur eine Untersuchung darüber sein, mit welchem Rechte für gewisse Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen der Charakter einer über die Notwendigkeit der empirischen Entstehung hinausgehenden höheren Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit in Anspruch genommen wird. Die Vorstellungen kommen und gehen; wie sie das tun, mag die Psychologie erklären: die Philosophie untersucht, welcher Wert ihnen unter dem kritischen Gesichtspunkte der Wahrheit zukommt.

Allein dies zunächst für die Erkenntnistheorie und an der Bearbeitung ihrer besonderen Aufgabe entwickelte Prinzip erweitert sich bei Kant mit großer Folgerichtigkeit. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist durchaus nicht das einzige Gebiet des psychischen Lebens, auf welchem wir unter den

1) Der Verfasser verweist in dieser Hinsicht auf die von dem oben entwickelten Gesichtspunkte aus entworfene Darstellung der kantischen Lehre in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (II. Bd. 4. Aufl. Leipzig 1907). Für diejenigen, welche jener schwierigen Frage näher stehen, sei jedoch ausdrücklich hinzugefügt, daß die Lösung des Problems, ihre Voraussetzungen und ihre Methode lediglich der „Kritik der reinen Vernunft" zu entnehmen sind, während die „Prolegomena" nur die Geschichte von Kants Entdeckung, d. h. den psychologischen Prozeß erzählen, durch welchen er selbst zur Erfassung dieser „Wahrheit" geführt worden ist. Vgl. auch des Verfassers „Geschichte der Philosophie" (4. Aufl. 1907) §§ 38—40.

Erscheinungen, die hinsichtlich ihrer Verursachung sämtlich in gleichmäßig naturgesetzlicher Weise bedingt sind, solche unterscheiden, denen ein notwendiger und allgemeingiltiger Wert zugeschrieben wird, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist. Auf dem moralischen Gebiete nehmen wir denselben, von der Art der psychologischen Entstehung völlig unabhängigen Wert für die Würdigungen der Handlungen, der Gesinnungen und der Charaktere als gut oder böse, auf dem ästhetischen Gebiete nehmen wir ihn für jene eigentümlichen Gefühle in Anspruch, die ohne jede Rücksicht auf irgend welche bewußten Zwecke oder Interessen ihren Gegenstand als wohlgefällig oder mißfällig charakterisieren. Auf beiden Gebieten also wird der Philosophie die der erkenntnistheoretischen völlig parallele Aufgabe zufallen, zu untersuchen, mit welchem Rechte diese Ansprüche erhoben werden. Sie ist auch hier nicht eine quaestio facti, sondern eine quaestio juris.

In dieser Verallgemeinerung erscheint nun die „kritische" Philosophie als die Wissenschaft von den notwendigen und allgemeingiltigen Wertbestimmungen. Sie fragt, ob es Wissenschaft gibt, d. h. ein Denken, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Wahrheit besitzt; sie fragt, ob es Moral gibt, d. h. ein Wollen und Handeln, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Güte besitzt; sie fragt, ob es Kunst gibt, d. h. ein Anschauen und Fühlen, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Schönheit besitzt. In allen diesen drei Teilen steht die Philosophie ihrem Objekte (also im ersten Teile, dem theoretischen, auch der Wissenschaft) nicht so gegenüber, wie die übrigen Wissenschaften ihren besonderen Gegenständen, sondern, kritisch, d. h. derartig, daß sie das tatsächliche Material des Denkens, Wollens, Fühlens an dem Zwecke der allgemeinen und notwendigen Geltung prüft, und daß sie das, was vor dieser Prüfung

nicht standhält, ausscheidet und zurückweist. So zeigt, um nur das hervorragendste und bekannteste Beispiel zu nennen, Kant, daß Metaphysik im alten Sinne als Wissenschaft der Weltanschauung nicht mit Allgemeingiltigkeit aufgestellt werden kann, so notwendig auch der psychologische Trieb des Wissens dazu führen mag.

Es läßt sich leicht verfolgen, in welchem eigentümlichen, zusammenfassenden und dabei doch gänzlich umbildenden Verhältnisse diese neue Begriffsbestimmung der Philosophie zu den früheren steht. Diese Philosophie macht am allerwenigsten den Anspruch, die ganze Wissenschaft zu sein; aber indem sie in ihrem theoretischen Teile die Gründe untersucht, auf denen die Allgemeingiltigkeit alles wissenschaftlichen Denkens beruht, macht sie den ganzen Umfang der Wissenschaften zu ihrem Objekte. Allein, die Entstehungsgeschichte und die Gesetzmäßigkeit dieses ihres Objekts zu begreifen, überläßt sie der besonderen Wissenschaft, der Psychologie, und untersucht ihrerseits, worauf der Wahrheitswert der Vorstellungen, welches auch immer ihr Ursprung sei, sich gründe. Indem sie aber diese ihre Kritik auf sämtliche allgemeingiltige Wertbestimmungen des vernünftigen Geistes ausdehnt, erscheint sie als die allgemeine Untersuchung der höchsten Werte: und wenn die successive Verwandlung des Wortsinns der „Philosophie" charakteristisch für die Bedeutung war, welche jeweilig der wissenschaftlichen Erkenntnis zugeschrieben wird, so gab Kant in der zusammenhängenden Beantwortung seiner kritischen Fragen durch die drei großen Werke auch für dieses Interesse eine ganz neue, er gab die den Verhältnissen der gegenwärtigen Kultur angemessene Formulierung[1]).

Wie schon erwähnt, hat viel daran gefehlt, daß das Prinzip Kants seitdem verstanden worden und zur Allein-

1) Vgl. unten die Rede über Kant.

herrschaft gelangt wäre. Am meisten hat von seinen Nachfolgern Herbart formell daran festgehalten. Andere haben seine Resultate sogleich wieder in eine Metaphysik oder in eine philosophische Universalwissenschaft umgedeutet, deren letzte Bestimmungen sie dann mit ausdrücklichem Bekenntnis in ethischen Postulaten oder in ästhetischen Anschauungen suchen mußten. Viele haben die Philosophie wieder auf Erkenntnistheorie zu beschränken gedacht, und die meisten von diesen sind entweder mit selbständigen Untersuchungen oder mit Reproduktion der Theorien des 18. Jahrhunderts in die psychologische Tendenz zurückgefallen. Selbst an solchen Stimmen hat es nicht gefehlt, welche die Philosophie wieder zu einer Untersuchung nur dessen machen wollten, was für die praktischen Lebenszwecke des Menschen Bedeutung hat.

Alle diese Versuche unterliegen der einen oder der anderen von zwei Gefahren: sie heben den Charakter der Philosophie entweder als Wissenschaft überhaupt oder als einer besonderen, von den übrigen bestimmt sich abgrenzenden Wissenschaft auf. In dem einen Falle machen sie die Philosophie zu einem „Roman" von Begriffen, in dem anderen Falle machen sie dieselbe zu einem aus psychologischen und kulturgeschichtlichen Abfällen zusammengesuchten Ragout. Eine selbständige Wissenschaft kann die Philosophie nur bleiben oder werden, wenn sie das kantische Prinzip voll und rein zum Austrage bringt. Ohne daher die historische Flüssigkeit der Bedeutung des Wortes Philosophie zu verkennen, ohne irgend jemand das Recht, Philosophie zu benennen, was ihm beliebt, zu verkümmern, mache ich nur von eben diesem Rechte, das aus dem Mangel einer festen historischen Bedeutung folgt, auf Grund der entwickelten historischen Betrachtung Gebrauch, wenn ich unter Philosophie im systematischen (nicht im historischen) Sinne nichts anderes verstehe, als die kritische Wissen-

schaft von den allgemeingiltigen Werten. Die Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten: das bezeichnet die Gegenstände; die kritische Wissenschaft: das bezeichnet die Methode der Philosophie.

Von dieser Auffassung bin ich überzeugt, daß sie nichts weiter ist, als die allseitige Ausführung des kantischen Grundgedankens: aber ich würde mir nicht gestatten können, für diese Definition den Namen der Philosophie in Anspruch zu nehmen, wenn sich nicht unabhängig von der historischen Entwicklung, ohne die Formeln der kantischen Lehre, die Notwendigkeit einer solchen besonderen Wissenschaft, an welcher der umherflatternde Name der Philosophie festen Halt gewinnen kann, überzeugend nachweisen ließe. Nachdem Kant das Columbus-Ei zum Stehen gebracht, ist es nicht schwer, das Kunststück nachzumachen.

Alle Sätze, in denen wir unsere Einsichten zum Ausdruck bringen, unterscheiden sich trotz der scheinbaren grammatischen Gleichheit in zwei genau von einander zu sondernde Klassen: die Urteile und die Beurteilungen. In den ersteren wird die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte, in den letzteren wird ein Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande ausgesprochen. Es ist ein fundamentaler Unterschied zwischen den beiden Sätzen: „dieses Ding ist weiß" und „dieses Ding ist gut", obwohl die grammatische Form dieser beiden Sätze ganz dieselbe ist. Einem Subjekte wird — der grammatischen Form nach — in beiden Fällen ein Prädikat zugesprochen: aber dies Prädikat ist in dem einen Falle — als Urteilsprädikat — eine in sich fertige, dem Inhalt des objektiv Vorgestellten entnommene Bestimmung; es ist im anderen Falle — als Beurteilungsprädikat — eine auf ein zwecksetzendes Bewußtsein hinweisende Beziehung. In einem Urteil wird jedesmal ausgesprochen, daß eine bestimmte Vorstellung (das Subjekt des Urteils) in einer

nach den verschiedenen Urteilsformen verschiedenen Beziehung zu einer bestimmten anderen Vorstellung (dem Prädikat des Urteils) gedacht werde. In einer Beurteilung dagegen wird einem Gegenstande, der als vollständig vorgestellt, resp. erkannt vorausgesetzt wird, (dem Subjekt des Beurteilungssatzes) das Beurteilungsprädikat hinzugefügt, durch welches die Erkenntnis des betreffenden Subjekts in keiner Weise erweitert, wohl aber das Gefühl der Billigung oder der Mißbilligung ausgedrückt wird, mit welchem sich das beurteilende Bewußtsein zu dem vorgestellten Gegenstande verhält. Alle Urteilsprädikate sind deshalb positive, auf die vorgestellte Welt als Gattungsbegriffe, als Eigenschaften, Tätigkeiten, Zustände, Verhältnisse u. s. w. bezogene Vorstellungen. Ein Ding ist ein Körper, ist groß, hart, süß u. s. w., es bewegt sich, es stößt, es ruht, es bringt andere hervor, u. s. w. Alle Beurteilungsprädikate dagegen sind Aeußerungen des Beifalls oder des Mißfallens von seiten des vorstellenden Bewußtseins: ein Ding ist angenehm oder unangenehm, ein Begriff ist wahr oder falsch, eine Handlung ist gut oder schlecht, eine Landschaft ist schön oder häßlich, u. s. w. Es ist klar, daß die Beurteilung nichts mehr zur Einsicht in das Wesen des beurteilten Gegenstandes beiträgt. Das Ding muß vielmehr als bekannt, d. h. als fertig vorgestellt, vorausgesetzt werden, ehe es einen Sinn hat, von ihm zu behaupten, daß es angenehm, gut, schön u. s. w. sei. Und alle diese Prädikationen der Beurteilung haben wieder nur insoweit Sinn, als der vorgestellte Gegenstand daraufhin geprüft wird, ob er einem Zwecke, nach welchem ihn das beurteilende Bewußtsein auffaßt, entspricht oder nicht entspricht. Jede Beurteilung setzt als Maß ihrer selbst einen bestimmten Zweck voraus, und sie hat nur für denjenigen Sinn und Bedeutung, der diesen Zweck anerkennt. Jede Beurteilung tritt deshalb in der alternativen Form der Billigung oder der Mißbilligung

auf. Das vorgestellte Subjekt des Satzes entspricht entweder dem Zweck oder es tut das nicht, und so verschieden die Grade dieses Entsprechens oder Nichtentsprechens resp. Widersprechens, so verschieden deshalb die Grade der Billigung oder der Mißbilligung sein mögen, eins von beiden, Beifall oder Mißfallen, muß eintreten, wenn überhaupt von einer erfolgreichen Beurteilung die Rede sein soll.

Diese Unterscheidung von Urteilen und Beurteilungen würde in ihrer fundamentalen und weittragenden Bedeutung viel mehr verstanden werden, wenn wir nicht fortwährend eine eigentümliche Kombination zwischen beiden vollzögen. Die Urteile, d. h. die rein theoretischen, in verschiedenen Formen sich vollziehenden Vorstellungsverbindungen, werden im gewöhnlichen Vorstellungsverlauf wie im wissenschaftlichen Leben nur in dem Sinne gebildet, daß ihnen ein über die naturgesetzliche Notwendigkeit der Association hinausgehender Wert zugesprochen oder abgesprochen, daß sie für wahr oder falsch erklärt, daß sie bejaht oder verneint werden. Soweit unser Denken auf Erkenntnis, d. h. auf Wahrheit, gerichtet ist, unterliegen alle unsere Urteile sofort einer Beurteilung, welche entweder die Giltigkeit oder die Ungiltigkeit der im Urteil vollzogenen Vorstellungsverbindung ausspricht. Das rein theoretische Urteil ist eigentlich nur in der Frage oder dem sog. problematischen Urteil gegeben, in welchen nur eine gewisse Vorstellungsverbindung vollzogen, aber über ihren Wahrheitswert nichts ausgesprochen wird. Sobald ein Urteil bejaht oder verneint wird, hat sich mit der theoretischen Funktion auch diejenige einer Beurteilung unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit vollzogen. Dieser dem Urteil hinzutretenden Beurteilung geben wir, weil die Tendenz auf den Wahrheitswert der Urteile in der Mitteilung als selbstverständlich vorausgesetzt wird, keinen eigenen sprachlichen Ausdruck, wenn die Beurteilung bejahend ausfällt, während die Mißbilligung sich durch die Negation

ausdrückt. Jede sog. affirmative Behauptung A ist B, involviert also die Meinung: das Urteil, welches die Vorstellungen A und B in der ausgesprochenen Weise verbindet, soll als wahr gelten, und jede negative Behauptung A ist nicht B, involviert die Meinung, jenes, entweder vorher ausgesprochene oder zu befürchtende Urteil solle als falsch angesehen werden. Alle Sätze der Erkenntnis enthalten somit bereits eine Kombination des Urteils mit der Beurteilung: sie sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswert durch die Affirmation oder Negation entschieden worden ist[1]).

Der Unterschied zwischen Urteil und Beurteilung ist aber deshalb von höchster Wichtigkeit, weil auf ihm die einzig übrig bleibende Möglichkeit beruht, die Philosophie als eine besondere, schon durch den Gegenstand scharf von den übrigen sich abgrenzende Wissenschaft zu bestimmen. Alle übrigen Wissenschaften nämlich haben theoretische Urteil aufzustellen: das Objekt der Philosophie bilden die Beurteilungen.

Die besonderen Wissenschaften müssen entweder als historische und beschreibende diejenigen Urteile bilden, welche bestimmten, in der Erfahrung gegebenen Gegenständen,

---

1) Diese für die Logik äußerst bedeutsame, ja fundamentale Unterscheidung der beiden Elemente im „Urteil" ist, von Descartes (Meditat. IV) nur gestreift, ebenso von Fries (Neue Kritik I, 208 ff.) nur flüchtig berührt, erst in der neueren Logik durch die Untersuchungen über das negative Urteil von Sigwart (Logik I, § 20), Lotze (Logik, 1874, p. 61) und namentlich Bergmann (Reine Logik I, 177 ff.) einem richtigen Verständnis näher gebracht worden. Von psychologischer Seite her hat, obwohl in barocker Form, Brentano (Psychologie I, 266 ff. darauf aufmerksam gemacht. Vgl. hierzu des Verfassers „Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil" in den „Straßburger philosophischen Abhandlungen zu Zellers 70. Geburtstage" (Freiburg i. B. 1884) und den Aufsatz: „Vom System der Kategorien" in den „Philosophischen Abhandlungen zu Sigwarts 70. Geburtstage" (Tübingen 1900).

bestimmte teils einmalige, teils konstante Prädikate von Eigenschaften, Zuständen, Tätigkeiten und Verhältnissen zu anderen Gegenständen zuschreiben, oder sie haben als erklärende Wissenschaften diejenigen allgemeinen Urteile zu suchen, von welchen sich alle besonderen Eigenschaften, Zustände, Tätigkeiten und Beziehungen der einzelnen Dinge als Spezialfälle ableiten lassen. Eine beschreibende Naturwissenschaft stellt fest, daß einem bestimmten Dinge, z. B. einer Pflanze oder einem seelischen Organismus, diese oder jene Prädikate entweder konstant oder unter gewissen Bedingungen zukommen; eine historische Wissenschaft hat zu konstatieren, daß einzelne Menschen oder Völker in diesen oder jenen Verhältnissen sich befunden, diese oder jene Taten vollbracht, diese oder jene Geschicke erlebt haben. Eine erklärende Wissenschaft stellt unter dem Namen von Gesetzen diejenigen allgemeinen Urteile fest, aus welchen sich als geltenden Obersätzen der Ablauf der Veränderungen, in denen sich die wirklichen Dinge und ihre Zustände zu einander als Ursache und Wirkung verhalten, als eine notwendige Folgerung ergibt. Die mathematischen Wissenschaften endlich stellen, unabhängig von allem zeitlichen Geschehen, die allgemeinen Urteile über die anschauliche Notwendigkeit auf, mit welcher die räumlichen und die zahlenmäßigen Formen mit einander in bestimmten Beziehungen stehen.

Alle diese Urteile, so speziell in dem einen Falle, so allgemein in dem anderen Falle sie sein mögen und so verschieden ihre erkenntnistheoretische Bedeutung sich gestalten mag, enthalten Vorstellungsverbindungen, Verknüpfungen eines vorgestellten Subjekts und eines vorgestellten Prädikats, deren Wahrheitswert durch die Wissenschaft bestimmt werden soll. Unter der Voraussetzung, daß einigen unter den möglichen Urteilen die Wahrheit zukommt, anderen dagegen nicht, suchen die Wissenschaften den ganzen Umfang des zu

Bejahenden festzustellen, und zu diesem Zwecke dasjenige, was in Gefahr ist, irrtümlicherweise bejaht zu werden, mit ausdrücklicher Begründung zu verneinen. Sie üben also auf dem Gebiete der Erkenntnis fortwährend Bejahung und Verneinung, Billigung und Mißbilligung aus, und in ihrer Gliederung erstrecken sie diese ihre Tätigkeit über alle Gegenstände, welche überhaupt der menschlichen Einsicht zugänglich sind.

In dieser Hinsicht bleibt der Philosophie nichts zu tun übrig. Sie kann weder beschreibende, noch erklärende, noch mathematische Wissenschaft sein wollen: sie findet alle Gruppen von Gegenständen durch besondere Wissenschaften besetzt, welche sich zu denselben in einer dieser drei Weisen verhalten, und sie würde aus lauter Anleihen bestehen, wenn sie etwa nur einiges davon mit willkürlicher Auswahl zusammenfassen wollte. Die Aufgabe der Philosophie kann nicht darin bestehen, in der Weise der übrigen Wissenschaften Urteile, in denen bestimmte Gegenstände erkannt, beschrieben oder erklärt werden sollen, zu bejahen oder zu verneinen.

Das Objekt, das für sie übrig bleibt, sind die Beurteilungen. Aber auch diesen gegenüber hat sie sich, wenn sie selbständig sein will, ganz anders zu verhalten, als die anderen Wissenschaften zu ihren Objekten. Die Philosophie hat die Beurteilungen weder zu beschreiben noch zu erklären. Das ist Sache der Psychologie und der Kulturgeschichte. Jede Beurteilung ist die Reaktion eines wollenden und fühlenden Individuums gegen einen bestimmten Vorstellungsinhalt. Sie ist ein Vorgang des Seelenlebens, der aus dem Bedürfniszustande auf der einen Seite und dem Inhalt der Vorstellung auf der anderen Seite mit Notwendigkeit resultiert. Aber sowohl dieser Vorstellungsinhalt, als auch jener Bedürfniszustand, beide sind ihrerseits wieder notwendige Produkte der ge-

samten Lebensbewegung. Sie müssen als solche begriffen werden; und da für ihre Erklärung die Individualpsychologie nicht ausreicht, da die Zwecke und Bedürfnisse, an denen das Individuum seinen Vorstellungsinhalt prüft, um ihn zu billigen oder zu mißbilligen, vielfach nur aus der Bewegung der Gesellschaft zu verstehen sind, so muß die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Kultur hinzugenommen werden, um die gesetzmäßige Entstehung der Beurteilungen in ihrer ganzen Ausdehnung begreiflich zu machen und um die Gesetze zu erkennen, nach denen diese Beurteilungen von statten gehen.

Die psychologisch-entwicklungsgeschichtliche Behandlung der Beurteilungen und ihrer Gesetzmäßigkeit ist somit an sich ein vollständig berechtigtes Problem der erklärenden Geisteswissenschaft überhaupt. Die erklärende Wissenschaft würde ihre Aufgabe nur unvollständig erfüllen, wenn sie vor diesen Tatsachen Halt machte. Aus den psychologischen Gesetzen und aus den Bewegungen des gesellschaftlichen Geistes muß erklärt werden, wie die in unserem allgemeinen Bewußtsein anerkannten Formen der Beurteilung darin durch seine naturnotwendige Entwicklung zu stande gekommen sind, wie wir gelernt haben, das Wahre, das Gute, das Schöne von ihren Gegenteilen zu unterscheiden, und wie die besondere Art und Weise, in der wir diese Beurteilungen ausführen, die spezifische Gestaltung, welche wir diesen höchsten, Maß und Wert bestimmenden Zwecken gegeben haben, durch die Notwendigkeit unserer Geschichte bedingt ist. Diese Untersuchungen entsprechen also einer nicht zu bestreitenden Aufgabe der Wissenschaft; aber sie bilden keine selbständige Disziplin, sondern sie sind aus Kapiteln der Psychologie und der Kulturgeschichte zusammenzufassen. Wer diese höchst interessanten Zusammenstellungen Philosophie nennen will, wie das die französischen und englischen „Philosophen" seit der Aufklärungszeit tun und wie das

in deren Nachahmung hie und da auch bei uns geschehen ist, — habeat sibi: über Namen wollen wir nicht streiten. Protestieren aber müssen wir im Namen der deutschen, von Kant inaugurierten Philosophie dagegen, wenn auch bei uns mit solcher Namengebung die flache Meinung importiert werden soll, als ob es über diese psychologische und kulturhistorische Entwicklungsgeschichte hinaus keine höhere Aufgabe der Wissenschaft gäbe.

Die Philosophie, wie wir sie verstehen, hat einen ganz anderen Ausgangspunkt. Alle Beurteilungen, die nur je in Individuen oder in der Gesellschaft sich vollziehen, sind gesetzlich notwendige Produkte des psychischen Lebens. Von dieser Seite her sind sie deshalb alle gleich berechtigt: sie alle haben, wie sie auch auftreten mögen, wenn sie einmal auftreten, zureichende Ursachen. Denn ohne diese träten sie nicht auf. Als empirische Tatsachen also, wie sie von der Psychologie und Entwicklungsgeschichte erklärt werden, sind sie gleichmäßig alle einfach da. Sie gehören zur empirischen Wirklichkeit und haben, wie alles andere, ihre zureichenden Ursachen der Existenz und die Gesetze ihrer Entstehung und Bewegung: sie unterliegen solchen Gesetzen ebenso wie die Objekte, auf welche sich die Beurteilungen beziehen und welche, ebenfalls als empirische Tatsachen, derselben gesetzmäßigen Naturnotwendigkeit unterworfen sind. Die Empfindungen und Vorstellungen mit den Gefühlen des Angenehmen und des Unangenehmen, die sie erregen; die Vorstellungsverbindungen samt der Gewißheit, mit der sie für wahr oder falsch erklärt werden; die Willensbestimmungen und Handlungen, wie die Beurteilungen, vermöge deren sie als gut oder böse charakterisiert werden; die Anschauungen und ebenso die Gefühle, welche sie als schön oder häßlich bewerten, — alles dies ist als empirische Tatsache des individuellen oder des allgemeinen Menschengeistes ein naturnotwendiges Produkt gegebener Bedingungen und

Gesetze. Und doch — das ist die Fundamentaltatsache der Philosophie — bei all dieser Naturnotwendigkeit ausnahmslos aller Beurteilungen und ihrer Gegenstände sind wir unerschütterlich überzeugt, daß es gewisse Beurteilungen gibt, *welche absolut gelten, auch wenn sie gar nicht oder nicht allgemein tatsächlich zur Anerkennung gelangen.*

Gewiß, ein jeder denkt notwendig so, wie er eben denkt, und er hält seine oder fremde Vorstellungen eben für wahr, weil er sie notwendig dafür halten muß: dennoch sind wir überzeugt, daß gegenüber diesen Notwendigkeiten des naturgesetzlich sich vollziehenden Fürwahrhaltens es eine absolute Wertbestimmung gibt, wonach über wahr und falsch entschieden werden *soll*, gleichgiltig ob das geschieht oder nicht. Diese Ueberzeugung haben wir alle: denn indem wir irgend eine Vorstellung auf Grund unseres notwendigen Vorstellungsverlaufs für wahr erklären, so hat diese Erklärung gar keinen anderen Sinn, als den Anspruch, daß sie nicht nur für uns, sondern auch für alle anderen als wahr gelten solle. Ob dieser Anspruch im einzelnen Falle erfüllt wird und selbst ob er im einzelnen Falle berechtigt war, darauf kommt es nicht an: nur so viel ist klar, daß die Beurteilung der Vorstellungen unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit einen solchen absoluten Maßstab, der für alle gelten soll, voraussetzt. Das Gleiche gilt auf dem ethischen und dem ästhetischen Gebiete. Gewiß ist es durch den Kulturzustand und den persönlichen Lebensverlauf eines jeden gesetzlich bedingt, was er einerseits gut oder böse, und was er andererseits schön oder häßlich nennt: aber in beiden Fällen involvieren die darin ausgesprochenen Prädikationen den Anspruch, daß sie für alle gelten, von jedem in derselben Weise notwendig anerkannt werden sollen. So relativ diese Beurteilungen in ihrer empirischen Wirklichkeit sich gestalten mögen, so erheben sie doch stets

den Anspruch auf absolute Geltung und haben ihren Sinn darin, daß sie die Möglichkeit einer absoluten Beurteilung voraussetzen.

Dieser Anspruch und diese Voraussetzung nun sind es, welche die drei charakterisierten Formen der Beurteilung — wir nennen sie am besten die logische, ethische und ästhetische — von allen den tausendfachen Beurteilungen unterscheiden, in denen sich nur das individuelle Gefühl der Lust oder Unlust an einem vorgestellten Gegenstande ausspricht. Wer an einer Farbe Gefallen findet, wem ein Ding angenehm[1]) schmeckt, wer sich an einem Gegenstande freut, weil er diesen oder jenen Vorteil davon hat, dem wird es bei rechter Besinnung niemals einfallen, zu verlangen, daß jeder andere diese Beurteilung auch zu der seinigen mache. Die Gesetzmäßigkeit der physiologischen Funktionen bringt es freilich mit sich, daß bei gleich oder ähnlich organisierten Wesen dieselben Empfindungen mit demselben Gefühlston aufzutreten pflegen: wenn aber vermöge irgend welcher habituellen Störung oder momentanen Disposition das eine oder das andere Individuum von dieser allgemeinen Gefühlsweise abweicht, so sehen wir darin nichts besonderer Beachtung Bedürftiges und nehmen daran nicht den geringsten Anstoß. Je mehr wir aber von diesen elementaren Gefühlstönen der Empfindungen zu den weit mannigfaltigeren und verwickelteren Lust- und Unlustgefühlen aufsteigen, welche sich an die zusammengesetzten Vorstellungen von Dingen und deren Verhältnissen anknüpfen, um so geringer wird, ohne daß uns dies irgendwie verwunderte oder verletzte, die Uebereinstimmung der Individuen. Die Mannigfaltigkeit der Kombinationen läßt bei aller gesetz-

1) Die gewöhnliche Ausdrucksweise spricht bei der Flüssigkeit ihrer Bezeichnungen auch von „gut" oder „schön" schmecken, riechen ꝛc. Es ist zu wünschen, daß man im wissenschaftlichen Ausdruck diese Fahrlässigkeit überall vermeide.

mäßigen Gleichheit der Grundprozesse keine Gleichheit des Resultats zu stande kommen. Niemand setzt für seine Lust- und Unlustgefühle Allgemeingiltigkeit voraus; niemand meint auch, daß es einen absoluten Maßstab gebe, wonach für jeglichen die Beurteilung der Annehmlichkeit der Dinge sich bestimmen lasse. Eine solche Anforderung hat keinen Sinn, und eine Hedonik, d. h. Lustlehre, kann deshalb wiederum nur ein Kapitel aus der Psychologie und der Entwicklungsgeschichte, niemals eine philosophische Disziplin sein.

Wer daher der Philosophie die Entscheidung über die Streitfrage des Optimismus und des Pessimismus aufbürdet, wer von ihr verlangt, daß sie ein absolutes Urteil darüber abgebe, ob die Welt mehr geeignet sei, Lust als Unlust oder umgekehrt zu erzeugen, der arbeitet sich, wenn er überhaupt mehr als dilettantisch verfährt, an dem Phantom ab, eine absolute Bestimmung auf einem Gebiete aufzufinden, auf welchem kein vernünftiger Mensch sie je gesucht hat. Denn von einer Beurteilung des Universums unter dem hedonischen Gesichtspunkte könnte nur dann die Rede sein, wenn es den subjektiven Lust- und Unlustgefühlen gegenüber ein Maß der Berechtigung dafür gäbe. Da dies fehlt, so bleibt Optimisten und Pessimisten nur übrig, einen ungefähren Ueberschlag der einzelnen empirischen Lust- und Unlustgefühle und eine Schätzung ihrer Quantitäts- und Intensitätsverhältnisse vorzunehmen, die vollständig in der Luft schwebt. Wer das Philosophie nennen will, — habeat sibi; ich halte es für eine Entladung des Lusttriebes, welche in die Geschichte der Pathologie des menschlichen Denkens gehört[1]).

Nach Ausschluß der Hedonik bleiben nur drei Formen der Beurteilung übrig, in denen sich der Anspruch auf Allgemeinheit als wesentlicher Bestandteil herausstellt, —

1) Vgl. des Verfassers Vortrag „Der Pessimismus und die Wissenschaft", verborgen in der Zeitschrift „Der Salon" 1877, Heft 7 und 8.

die drei, welche durch die drei Begriffspaare wahr und falsch, gut und böse, schön und häßlich charakterisiert sind. Es gibt deshalb nur diese drei im eigentlichen Sinne philosophischen Grundwissenschaften: Logik, Ethik und Aesthetik. Die Psychologie[1]) ist eine empirische, teils beschreibende, teils erklärende Wissenschaft; die Metaphysik in dem alten Sinne eines dogmatischen Wissens von den letzten Gründen aller Wirklichkeit ist ein Unding: Erkenntnistheorie dagegen, Naturphilosophie, Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie, Kunstphilosophie und Religionsphilosophie haben nur insofern Berechtigung, als sie nicht im metaphysischen, sondern im kritischen Sinne unter dem Gesichtspunkte jener drei philosophischen Grundwissenschaften als ihre Auszweigungen, Anwendungen oder Vollendungen behandelt werden.

In allen dreien soll also der Anspruch geprüft werden, welchen die logische, die ethische und die ästhetische Beurteilung auf Allgemeingiltigkeit erheben: und von vornherein ist zu bemerken, daß mit der gleichen Fragestellung zwar auch eine methodisch gleiche und systematisch parallele Untersuchung sich für diese drei Disziplinen ergibt, daß dadurch aber nicht im geringsten eine Gleichheit des Resultats und der Antwort bedingt oder präjudiziert ist. Es wäre z. B. denkbar, daß die kritische Philosophie das Anrecht etwa der logischen Beurteilung auf Allgemeingiltigkeit in ihrem Sinne bestätigte, dagegen den entsprechenden Anspruch auf einem der beiden anderen Gebiete entweder ganz zu verwerfen oder nur mit sehr erheblichen Modifikationen anzuerkennen sich genötigt sähe. In diesem Falle würde das betreffende Gebiet wegen des nachgewiesenen Mangels

1) Für die vollständige Ablösung der Psychologie von der Philosophie hat der Verfasser schon in seiner Züricher Antrittsrede „Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung" (Leipzig, 1876) plaidiert.

eines absoluten Maßstabes der psychologischen und entwicklungsgeschichtlichen Behandlung gänzlich anheimzugeben sein. Aber da einmal darin der Anspruch auf die absolute Geltung vorliegt und da dieser Anspruch weder von der beschreibenden noch von der erklärenden Wissenschaft geprüft werden kann, so muß eben durchaus eine philosophische Untersuchung darüber stattfinden, selbst wenn diese zu lediglich negativen Resultaten führen sollte. Auch wer also etwa durch kritische Untersuchungen oder durch eine mehr oder minder klare Voreingenommenheit zu der Ansicht gekommen sein sollte, daß auf dem einen oder dem anderen dieser Gebiete — oder gar auf allen dreien — immer nur, wie auf dem hedonischen, relative, aber nie absolute Beurteilungen möglich sind, der würde doch die Tatsache des Anspruchs auf die letzteren zugeben und damit die Berechtigung der philosophischen Fragestellung einräumen müssen. Und nur darum handelt es sich hier; die Resultate der Philosophie sollen nicht vorweggenommen werden.

Ist so das Objekt der Philosophie bestimmt, so fragt es sich, worin die Kritik besteht, der es unterworfen werden soll, und durch welches wissenschaftliche Verfahren sie möglich ist.

Wenn zunächst hier immer von dem Anspruche der logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilungen auf Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit die Rede gewesen ist, so muß genauer darauf hingewiesen werden, daß diese Allgemeingiltigkeit keine faktische und diese Notwendigkeit nicht die kausale ist. Wer von der Wahrheit eines Urteils überzeugt ist, der ist gemeiniglich weit davon entfernt, zu glauben, daß dies Urteil von jedermann anerkannt worden ist oder auch nur anerkannt werden wird. Die tatsächliche Allgemeinheit der Anerkennung ist in unserem Ringen nach der Wahrheit ein völlig ausgeschlossener Gesichtspunkt. Andererseits gibt es zweifellos für niedere Kulturzustände eine

Tatsächlichkeit der allgemeinen Geltung von Vorstellungen und Beurteilungsweisen, welche offenbar irrig und verfehlt sind. Nicht darauf also kommt es an, daß etwa alle Exemplare der Spezies homo sapiens in der Anerkennung eines Urteils einig sind, und durch vergleichende Induktion der wirklichen Beurteilungen ist folglich die Allgemeingiltigkeit im philosophischen Sinne nicht zu finden. Da gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, so ist es möglich — und tausendfach wirklich —, daß dieselben Veranlassungen überall denselben Irrtum hervorrufen. Für die Wahrheit oder Unwahrheit einer Vorstellung ist es ganz gleichgiltig, wie viele Menschen sie anerkennen oder nicht anerkennen. Die Allgemeingiltigkeit, um die es sich hier handelt, ist keine tatsächliche, sondern eine ideale; keine, welche wirklich ist, sondern eine, welche sein sollte.

Ebenso steht es mit der Notwendigkeit dieser Beurteilungen. Kausal notwendig ist der Wahnsinn so gut wie die Weisheit, ist die Sünde so gut wie die Tugend, ist das Schönheitsgefühl so gut wie das Gegenteil. Die Sonne der Naturnotwendigkeit scheint über Gerechte und Ungerechte. Die Notwendigkeit, mit der wir die Geltung logischer, ethischer und ästhetischer Bestimmungen fühlen, ist ebenfalls eine ideale, eine Notwendigkeit nicht des Müssens und Nichtanderskönnens, sondern des Sollens und des Nichtandersdürfens. Es ist jene höhere Notwendigkeit, welche durch die naturgesetzliche Notwendigkeit, der unser Vorstellen, Wollen und Fühlen unterworfen ist, durchaus nicht stetig erfüllt wird, — die Notwendigkeit des Sollens. Kein Naturgesetz zwingt den Menschen, immer so zu denken, so zu wollen, so zu fühlen, wie er nach der logischen, der ethischen und der ästhetischen Notwendigkeit immer denken, wollen, fühlen sollte!

Wenn daher die Philosophie die Prinzipien der logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilung festsetzen soll,

so kann sie nicht dabei stehen bleiben, zu fragen, welche Bestimmungen auf diesen Gebieten etwa wirklich allgemein gelten, oder zu untersuchen, welche sich mit psychologischer und kulturgeschichtlicher Notwendigkeit immer geltend machen oder geltend gemacht haben. In keiner von beiden Richtungen findet man ein Kriterium dessen, was gelten soll. Die Masse oder gar die Majorität ist nicht das Tribunal, vor dem der absolute Wert entschieden wird, und der Nachweis der Ursachen ihres Verhaltens ist keine Begründung ihrer Berechtigung.

Andererseits aber zeigt sich in der Energie, mit welcher der einzelne gegen den Widerspruch einer Welt an demjenigen festhält, was er für wahr, gut, schön erkannt hat, kein Eigensinn individueller Willkür, sondern ein Drang der Überzeugung, daß in ihm etwas zum Durchbruch gekommen ist, was für alle gelten sollte und wovon er nicht lassen darf. In der naturnotwendigen Bewegung der Menschengeschichte freilich kann die Verteidigung dieser Überzeugung dem persönlichen Wahne verzweifelt ähnlich sehen: der Entdecker einer neuen Wahrheit, der Reformator des sittlichen Lebens, der Schöpfer einer neuen Kunst erscheint seinen Zeitgenossen und vielleicht vielen Generationen nach ihm noch als wahnbetört. Aber so schwierig, so unmöglich es im einzelnen sein mag, zu entscheiden, welche von beiden Erscheinungen im gegebenen Momente vorliegt, wir alle glauben an die Unterscheidung, wir alle sind überzeugt, daß, auch wenn wir es nicht immer und vor allen nicht immer sofort verstehen, es ein Recht des im höheren Sinne Notwendigen gibt, welches für alle gelten *sollte*. Wir glauben an ein höheres Gesetz als das der naturnotwendigen Entstehung aller unserer Beurteilungen, — an ein Recht, das ihren Wert bestimmt.

Ich sage: wir alle glauben daran. Vergesse ich jene Theoretiker des Relativismus, welche in allen diesen Be-

stimmungen und Überzeugungen nichts weiter als naturnotwendige Produkte der menschlichen Gesellschaft sehen? Aber sie wollen doch ihre Theorie nicht nur so als Meinung hinwerfen, sondern behaupten und beweisen. Und was heißt beweisen? Es heißt voraussetzen, daß über jenen Notwendigkeiten der jedesmaligen Vorstellungsbewegung eine höhere Notwendigkeit steht, die jeder anerkennen sollte. Wer den Relativismus beweist, vernichtet ihn. Der Relativismus ist eine Theorie, an welche noch nie jemand ernstlich geglaubt hat, an welche eben niemand ernsthaft glauben kann, er ist eine fable convenue[1]).

Überall sonach, wo das empirische Bewußtsein diese ideale Notwendigkeit dessen, was allgemein gelten soll, in sich entdeckt, stößt es auf ein normales Bewußtsein, dessen Wesen für uns darin besteht, daß wir überzeugt sind, es solle wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewußtseins wirklich ist. So gering der Grad und der Umfang sein mag, in welchem dies normale Bewußtsein das empirische durchdringt und darin zur Geltung kommt, so sind doch alle logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilungen auf die Überzeugung gebaut, daß es ein solches Normalbewußtsein gibt, zu welchem wir uns zu erheben haben, wenn unsere Beurteilungen auf notwendige Allgemeingiltigkeit Anspruch erheben sollen: ein Normalbewußtsein, welches nicht im Sinne der faktischen Anerkennung gilt, sondern gelten sollte, — keine empirische Wirklichkeit, aber ein Ideal, daran der Wert aller empirischen Wirklichkeit gemessen werden soll. Die Gesetze dieses „Bewußtseins überhaupt" — das ist Kants Ausdruck dafür — sind nicht mehr Naturgesetze, welche unter allen Umständen gelten und

1) Näheres hierüber, wie über das Folgende unten in der Abhandlung „Kritische oder genetische Methode".

wonach die einzelnen Tatsachen sich gestalten müssen, sondern Normen, welche eben gelten sollen und deren Verwirklichung den Wert des Empirischen bestimmt.

Nichts anderes nun ist die Philosophie als die Besinnung auf dies Normalbewußtsein, als die wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche von den Inhaltsbestimmungen und Formen des empirischen Bewußtseins den Wert des Normalbewußtseins haben. In dem empirischen Bewußtsein des Individuums, der Völker, der Menschheit kommen sie ebenso notwendig, wie alle Torheit, alle Verworfenheit, alle Geschmacklosigkeit zu stande: und die Aufgabe der Philosophie ist es, aus diesem Chaos individueller oder tatsächlich allgemeiner Werte diejenigen herauszufinden, denen die Notwendigkeit des normalen Bewußtseins anhaftet. Diese Notwendigkeit ist in keinem Falle irgendwoher abzuleiten, sie kann nur aufgewiesen werden; sie wird nicht erzeugt, sondern nur zum Bewußtsein gebracht. Das einzige, was die Philosophie tun kann, besteht darin, dies Normalbewußtsein aus den Bewegungen des empirischen Bewußtseins hervorspringen zu lassen und auf die unmittelbare Evidenz zu vertrauen, mit welcher seine Normalität sich, sobald sie einmal zum klaren Bewußtsein gekommen ist, in jedem Individuum ebenso wirksam und geltend erweist, wie sie gelten soll. Ein Satz, wie der logische des Widerspruchs, ein Prinzip, wie das moralische des Pflichtbewußtseins, sind nicht zu beweisen: man kann nur an dem wirklichen Vorstellungs- und Willensleben des Menschen sie zum Bewußtsein, zur klaren Formulierung bringen, und man muß dann darauf vertrauen, daß in jedem, der sich ernstlich besinnt, das normale Bewußtsein mit unmittelbarer Evidenz sich in ihrer Anerkennung geltend machen wird. Mit niemandem könnten wir mehr logisch und wissenschaftlich verhandeln, der die Geltung der Denkgesetze leugnete: mit niemandem könnten wir uns sittlich verständigen, der jegliche Pflicht

ablehnte. Die Anerkennung des normalen Bewußtseins ist die Voraussetzung der Philosophie: es ist in abstracto dieselbe Voraussetzung, welche in concreto allem wissenschaftlichen, allem sittlichen, allem ästhetischen Leben zu Grunde liegt. Jede Verständigung über irgend etwas, was die Individuen als geltende Norm über sich anerkennen sollen, setzt dies Normalbewußtsein voraus.

Philosophie also ist die Wissenschaft vom Normalbewußtsein. Sie durchforscht das empirische Bewußtsein, um festzustellen, an welchen Punkten darin jene normative Allgemeingiltigkeit hervorspringt. Sie ist selbst ein Erzeugnis des empirischen Bewußtseins, sie tritt ihm nicht als eine fremde Eingebung gegenüber: aber sie fußt auf der allen Wert des Menschenlebens ausmachenden Überzeugung, daß mitten in den naturnotwendigen Bewegungen des empirischen Bewußtseins eine höhere Notwendigkeit erscheint, und sie forscht nach den Punkten, an denen diese durchbricht.

Dies „Bewußtsein überhaupt" ist also ein System von Normen, welche, wie sie objektiv gelten, so auch subjektiv gelten sollen, aber in der empirischen Wirklichkeit des menschlichen Geisteslebens nur teilweise gelten. Nach ihnen erst bestimmt sich der Wert des Wirklichen. Diese Normen somit machen erst die allgemeingiltigen Beurteilungen möglich für die Gesamtheit der Objekte, welche in den Urteilen der übrigen Wissenschaften erkannt, beschrieben und erklärt werden. Die Philosophie ist die Wissenschaft von den Prinzipien der absoluten Beurteilung.

Man würde vielleicht kaum auf Widerspruch stoßen, wenn man behauptete, dies Normalbewußtsein sei dasjenige, was die populäre Sprache unter dem Worte „Vernunft" recht eigentlich verstehe und bezeichnet haben wolle, das überindividuell Geltensollende, und man dürfe deshalb auch die Philosophie die Wissenschaft von der Vernunft nennen.

Allein ich verzichte auf diese Bezeichnung, weil das Wort „Vernunft" von den deutschen Philosophen in so verschiedenen Bedeutungen gebraucht worden ist, daß seine Verwendung in einer Definition vieldeutig und mannigfachen Mißverständnissen ausgesetzt sein würde.

Die Philosophie als Wissenschaft vom Normalbewußtsein ist nun selbst ein Idealbegriff, der nicht realisiert ist und dessen Realisierung überhaupt, wie sich weiterhin zeigen wird, immer nur in gewissen Grenzen möglich ist: die Fundamente für ihren Aufbau hat die kantische Philosophie gelegt. Aber von diesem Begriffe aus gesehen, erhält nun auch sogleich dasjenige, was man Geschichte der Philosophie nennt und als solche zu behandeln hat, ein anderes, genau bestimmtes Ansehen.

Die Geltung des Normalbewußtseins als des absoluten Maßes der logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilung liegt zwar als eine unumgängliche Voraussetzung allen höheren Funktionen des Menschen und vor allem denjenigen zu Grunde, welche als Produkte der gesellschaftlichen Kultur die Erzeugung und Erhaltung des über der Willkür der Individuen Stehenden zu ihrem Inhalte haben: aber sie zeigt sich zunächst als unbefangene und selbstverständliche Unterordnung unter ein durch den notwendigen Prozeß der Volksseele erzeugtes Gesamtbewußtsein. Erst nach dessen Erschütterung tritt die Besinnung auf ein ideales Maß, dem alle sich beugen sollten, ein, und aus dieser Besinnung erwächst das Bestreben, sich zu diesem Normalbewußtsein zu erheben und es im empirischen Bewußtsein zur Geltung zu bringen. Aber der menschliche Geist ist mit diesem idealen Bewußtsein nicht identisch, er unterliegt den Gesetzen seiner naturnotwendigen Bewegung, und nur hie und da führt sie zu einem Resultate, in welchem die unmittelbare Evidenz der normativen Geltung zu stande kommt.

Der historische Prozeß des menschlichen Geistes läßt sich

daher unter dem Gesichtspunkte betrachten, daß in ihm allmählich mitten in der Arbeit an den einzelnen Problemen, in dem Wechsel seiner Interessen, in der Verschiebung seiner einzelnen Fäden das Bewußtsein der Normen zum Durchbruch gekommen ist, daß er in seiner fortschreitenden Bewegung ein immer tieferes und umfassenderes Ergreifen des Normalbewußtseins darstellt. Es wird nichts im Wege stehen, wenn von dieser Begriffsbestimmung der Philosophie aus dies allmähliche Bewußtwerden der Normen als der eigentliche Sinn der Geschichte der Philosophie aufgefaßt wird. Es ist das eben eine der Linien, welche man, von einem festen Begriffe der Philosophie ausgehend, in die Geschichte hineinkonstruieren kann, ohne damit ihren ganzen vielverzweigten Inhalt zu umfassen. Diese Linie liefe an den Spitzen entlang, welche aus dem breiten Untergrunde der übrigen Vorstellungen in den Äther des Normalbewußtseins aufragen, und sie bezeichnete damit auch die höchsten Auszackungen der kulturhistorischen Entwicklung; denn die Besinnung auf absolute Normen ist schließlich das Produkt jeder Kulturtätigkeit, und der Philosophie vindizieren wir nur die Aufgabe, sie im Zusammenhange, in der notwendigen Gliederung auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung zum Bewußtsein zu bringen.

Eine solche Geschichte der Philosophie wäre also eine Auswahl, die den allmählichen Fortschritt zu zeigen hätte, in welchem der wissenschaftliche Geist an der Lösung der hier formulierten Aufgabe gearbeitet hat. Damit hörte sie keineswegs auf, eine empirische Wissenschaft zu sein, wie es jede historische Disziplin eben sein muß. Betrachtet man die Geschichte von dem Gesichtspunkte einer zu lösenden Aufgabe, so hat man erst recht die Pflicht, den kausalen Prozeß aufzuweisen, durch welchen die Bewältigung derselben successive fortgeschritten ist. Die Aufgaben realisieren sich nicht, sie werden realisiert. Auch die Bestimmungen

des Normalbewußtseins, zu denen das philosophische Denken sich aufringt, sind in dem naturnotwendigen Prozeß der geschichtlichen Denkbewegung als Inhaltsbestimmungen des empirischen Bewußtseins zu stande gekommen. Diese ihre empirische Genesis hat die Geschichte der Philosophie zu begreifen, unbeschadet des Wertes, der ihnen, wenn sie in das empirische Bewußtsein eingetreten sind, vermöge ihrer normativen Evidenz zukommt [1]).

Nicht in dem Sinne also möchte diese Auffassung gedeutet sein, als ob sie — etwa nach Hegel'schem Rezepte — eine geheimnisvolle Selbstrealisierung der „Ideen" statuierte, vermöge deren die empirischen Vermittlungen als unnötiges Beiwerk erschienen. Wir haben in der empirischen Erkenntnis keinen anderen Ort, wohin wir die Ideen versetzen sollten, als die Köpfe denkender Menschen, und in diesen sind sie erst dann bestimmende und wirkende Mächte, wenn sie zum Bewußtsein gekommen sind. Die Geschichte der Philosophie hat mit ihnen nicht als Faktoren zu rechnen, sondern sie als Produkte zu erklären. Das „Prinzip", das der Philosoph findet, wird eine in der empirischen Geistesbewegung wirksame Macht erst dadurch, daß er es als Resultat seiner Arbeit zum Bewußtsein bringt.

Oder ist etwa der Philosoph etwas anderes, als ein Mensch unter Menschen? Es ist ihm doch keine andersartige Denkkraft gegeben als allen anderen, und er beweist dies am besten selbst, wenn er durch die Veröffentlichung seiner Werke den Wunsch ausdrückt, andere so wie sich selbst

---

1) Die Behandlung der Geschichte der Philosophie unter diesem im Jahre 1884 entworfenen Gesichtspunkte hat der Verfasser in seinem Lehrbuch der „Geschichte der Philosophie" durchzuführen gesucht. Vgl. in der vierten Auflage (Tübingen und Leipzig 1907) die Einleitung und den Schlußparagraphen, dazu des Verfassers Abhandlung über „Geschichte der Philosophie" in der Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II, Heidelberg 1905.

denken zu machen, und dabei — trotz intellektualer Anschauung und ähnlicher mystischer Begabungen — von der Annahme ausgeht, daß die anderen unter seiner Anleitung dieselben Denkbewegungen durchmachen sollen wie er selbst. Aber seine Gedanken sind auch auf keine andere Weise entstanden, als die der übrigen. Er wächst wie alle aus gedankenloser Kindheit zu langsamem Erwachen heran; er saugt aus dem Lebenskreise, worin er geboren und erzogen wird, Kenntnisse und Ansichten ein, welche als ein Schatz ursprünglichster „Wahrheiten" in ihm sich festsetzen, er bereichert beide durch eigene Forschung und eigenes Urteil: aber immer bleibt ihm der Gesichtskreis des Denkens und die Richtung des Interesses, welches ihm die Fragen stellt, durch die ganze Summe dessen, was er bisher gedacht und erlebt, unausweichlich vorgezeichnet. So bildet sich von den verschiedensten Seiten, von den entlegensten Ansatzpunkten, wie bei jedem Menschen, eine oft recht heterogene, aber doch nach allen Richtungen hin mit einander verschmolzene Vorstellungsmasse, ein psychisches System, welches wie überall nach Vereinheitlichung hinstrebt. Statt aber, wie es bei den meisten Menschen der Fall ist, sich mit dem oberflächlichen Ausgleich der gerade am auffallendsten einander widerstrebenden Vorstellungen zu begnügen und statt sich die allgemeinsten Linien der Weltauffassung, den Rahmen der einzelnen Ansichten, von einer der herrschenden Meinungen geben zu lassen, ist derjenige, dessen Tätigkeit wir als philosophisch bezeichnen, durch persönliche Verhältnisse, geistige Begabung und Energie des Charakters in der Lage, den einheitlichen Zusammenhang seiner Vorstellungen durch eigene Bemühung des Nachdenkens aufzusuchen. Allein man darf nie vergessen, daß eben diese Tätigkeit des Suchens in ihrer ganzen Richtung und in der ganzen Ausdehnung des in Frage kommenden Vorstellungsinhalts, also natürlich auch in ihrem Resultate, vollkommen bedingt ist durch die ganze

Masse des schon vorher vorhandenen Denkstoffes. Kein philosophisches Prinzip fällt vom Himmel oder regnet dem Philosophen in den Schoß, sondern jedes ist das schließliche Ergebnis seiner mannigfachen Gedankentätigkeiten. Daß dabei in der endlichen Herbeiführung eines Gleichgewichtszustandes gewisse Vorstellungen sich anderen gegenüber als die mächtigeren und bedeutsameren erweisen, ist selbstverständlich: aber diese Macht und diese Bedeutsamkeit gebührt ihnen zunächst auch nur in den statischen Verhältnissen dieses individuellen Vorstellungssystems. Ist es dem Philosophen nun mit größerer oder geringerer Mühe gelungen, ein einheitliches Prinzip für die Anordnung seines ganzen Gedankenstoffes aufzufinden, so werden sich die einzelnen Teile des letzteren offenbar sehr verschieden dazu verhalten. Manche, und hauptsächlich diejenigen, welche bei der Erfassung des Prinzips bestimmend waren, fügen sich leicht und wie von selbst in das so sich gestaltende Weltbild ein; andere aber erweisen sich mehr oder weniger spröde. Da müssen sich denn manchmal zu Gunsten jenes Grundgedankens andere Meinungen, die aus ganz anderen Regionen stammen und ein ganz anderes Gesicht zeigen, es gefallen lassen, verschoben und umgegossen zu werden; der Grundgedanke öffnet nun auch neue Vorstellungskreise und Erkenntnisse; gegen diese treten wohl alte Gedanken in den Hintergrund und werden, wenn nicht gänzlich verdrängt, so doch teilweise verändert: aber stets bilden sie doch das Material, in welchem sich die assimilierende und umgestaltende Tätigkeit der neuen Kraft allein geltend machen kann. Selten aber werden wir einen Philosophen in der glücklichen Lage sehen, daß sich sein ganzer Vorstellungsstoff zu dem gefundenen Prinzip in gleichmäßig innige Beziehung setzen läßt: und unter den widerstrebenden Gedanken werden dann doch immer einige sein, welche dem neuen Prinzip nicht weichen, sondern mit ihrer ursprünglichen Gewalt der

Seele so tief eingewurzelt sind, daß sie — ungeachtet ihrer Beziehungslosigkeit oder gar ihres Widerspruchs zu jenem Prinzip — sich daneben behaupten und ihren oft sehr bedeutsamen Platz in der Weltanschauung des Mannes mit nicht geringerer Gewalt in Anspruch nehmen. Da gibt's dann Risse und Klüfte im System, aber sie überbrücken und verdecken sich in der subjektiven Gewißheit des Philosophen, und je energischer er seine verschiedenen Überzeugungen neben einander aufrecht zu erhalten sucht, um so geneigter werden wir ihn sich der Täuschung hingeben sehen, sie als übereinstimmend zu betrachten, wo sie es in Wahrheit nicht sind und nie werden können, oder einen Zusammenhang zwischen ihnen anzunehmen, in welchen sie ihrem Wesen nach nie treten können. So erklären sich die heterogenen Bestandteile, welche in sonst unbegreiflichem Gegensatze zu dem sogenanten Grundprinzip sich in größerer oder geringerer Anzahl bei jedem philosophischen Systeme vorfinden: und auch der eigentümliche Umstand, daß gerade an diesen Punkten die Philosophen am hartnäckigsten auf der notwendigen Zusammengehörigkeit disparater Auffassungen zu bestehen pflegen, wird uns verständlich werden, wenn wir bedenken, daß sich unabhängig von dem neu gefundenen Prinzip nur die mit der Persönlichkeit des Philosophen am allerinnigsten verflochtenen Überzeugungen zu erhalten vermögen und daß das Gefühl gleich hoher Gewißheit nun auch die sonst verschiedenartigen Vorstellungen zusammenschmilzt, so daß unter diesem Interesse die Fähigkeit, scheinbare Übergänge und Zusammenhänge zu erdenken, ganz außerordentlich gesteigert wird. Alle solche Zusammenhangslosigkeiten aber und Widersprüche mit ihren künstlichen Verhüllungen könnten nicht auftreten, wenn ein philosophisches System wirklich von vornherein so ganz unabhängig für sich aus der treibenden Kraft seines Grundgedankens organisch emporwüchse: sie sind dagegen durchaus

begreiflich, wenn man sich klar macht, daß alle die mannigfachen Gedankenstoffe, von den verschiedenen Seiten her erzeugt und befördert, sich lange vorher im Kopfe des Philosophen ansammeln und befestigen, ehe er auch nur an die Aufsuchung seines Prinzips gedacht hat, und daß daher später dies Prinzip in der Überwältigung des von ihm vorgefundenen Materials eine Arbeit von sehr verschiedener Schwierigkeit und teilweise von völliger Unlösbarkeit zu leisten hat.

Die teleologische Auffassung der Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkte der successiven Lösung einer in einem festen Begriff der Philosophie ausgesprochenen Aufgabe ist daher eine Betrachtung, welche als solche gerechtfertigt und im Interesse der so bestimmten Philosophie vielleicht nötig und wünschenswert ist. Aber sie ist für sich allein nicht schon die ganze Geschichte der Philosophie. Geschichte ist empirische Konstatierung und empirische Erklärung. Diese Aufgabe muß auch diesem Gegenstande gegenüber rein erhalten werden, sie verlangt eine durchaus psychologische und kulturhistorische Behandlung.

Auf der anderen Seite jedoch — und diese muß freilich gegenwärtigen Neigungen und Richtungen gegenüber noch mehr hervorgehoben werden — hat die Philosophie das lebhafteste Interesse daran, erkannt und anerkannt zu wissen, daß dieser naturnotwendige Prozeß durch die Besinnung auf das normale Bewußtsein zu Überzeugungen geführt hat, welche nicht bloß so einfach da sind, wie andere eben auch, welche auch nicht etwa nur gerade, weil es der Lauf der Vorstellungen so mit sich gebracht hat, vielfach Geltung erlangt haben, sondern welche den absoluten Wert haben, gelten zu sollen. Es darf nicht vergessen werden, daß dies Produkt der Naturnotwendigkeit identisch ist mit einer höheren, mit der normativen Notwendigkeit.

Die empirische Bewegung des menschlichen Denkens

ringt dem normalen Bewußtsein eine seiner Bestimmungen nach der andern ab. Wir wissen nicht, ob sie damit je an ein Ende gelangen wird: wir wissen noch weniger, ob die historische Reihenfolge, in der wir uns einzelner dieser Bestimmungen bemächtigen, irgend eine auf deren inneren Zusammenhang hinweisende Bedeutung hat. Für unsere Erkenntnis bleibt das normale Bewußtsein ein Ideal, dessen Saum wir nur erfassen. Menschliches Denken kann nur entweder als empirische Wissenschaft das gegebene Einzelne in seinem kausalen Zusammenhang und in seiner werthaften Bestimmtheit verstehen oder als Philosophie sich auf die selbstverständlichen Prinzipien absoluter Beurteilung an der Hand der Erfahrung selbst besinnen. Eine vollständige Erfassung des Ganzen des Normalbewußtseins durch wissenschaftliche Einsicht ist uns versagt. In dem Umkreis unserer Erfahrung leuchtet das Ideal an der einen oder der anderen Stelle durch, und sollen wir von der Wirklichkeit eines absoluten Normalbewußtseins überzeugt sein, so ist dies Sache des persönlichen Glaubens, aber nicht mehr der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Über Sokrates.

(Ein Vortrag.)

Sokrates! — Es scheint seltsam, daß sich jemand herausnimmt, noch einmal wieder über ihn zu reden. Unter allen Gestalten der menschlichen Bildungsgeschichte ist vielleicht keine so populär wie diese, — keine, welche wie diese, von den Wellen der Weltliteratur getragen, bis in die entlegensten Winkel des geistigen Daseins hinein bekannt geworden wäre. Sokrates hieß das Weisheitsideal aller griechischen Philosophenschulen, und nicht nur in der römischen, nicht nur in der Literatur aller europäischen Völker, auch bei den Juden und Mohammedanern, überall, wohin auch nur ein Tropfen hellenischen Geistes geflossen ist, begegnen wir ihm als einer allbewunderten Persönlichkeit. Auch die oberflächlichste Darstellung der sog. allgemeinen Weltgeschichte hält bei ihm einen Moment an, auch die flüchtigste Uebersicht gönnt ihm einen kurzen Blick. Keiner ist unter uns, der nicht oft von ihm gehört, der nicht mancherlei über ihn gelesen hätte; jeder weiß, wie er gelebt, was er gelehrt, wie er gestorben: — ist es nicht unhöflich, über Sokrates zu sprechen?

Denn, wie will man hoffen, über ihn etwas Neues zu sagen? Der liebevollen Begeisterung seiner Schüler verdanken wir ein Bild seines ganzen Wesens, welches für uns eine Art von stereoskopischer Lebendigkeit dadurch

gewinnt, daß die beiden von so ganz verschiedenen Standpunkten her aufgenommenen Ansichten eines Xenophon und eines Platon sich leicht verschmelzen lassen. Und seitdem haben zwei Jahrtausende daran gearbeitet, dies Bild in immer festeren Umrissen, in immer klarerer Zeichnung auszuführen: philologischer Scharfsinn, kulturhistorische Betrachtung und philosophische Kongenialität haben gewetteifert, das volle Licht der Erkenntnis darüber auszugießen. Von den verschiedensten Seiten her hat man ihn aufgefaßt, mit den mannigfaltigsten Fragen ihn in mehr oder minder natürliche, mehr oder minder künstliche Beziehung gebracht; sein Leben, seine Lehre, sein Tod, sie sind in allen Richtungen durchforscht, ihre Bedeutung ist hundertfach neu formuliert worden, und kein Winkel darin ist unbeleuchtet geblieben. Eine kaum übersehbare Literatur hat sich über ihn aufgehäuft, ein Heer von gelegentlichen Betrachtungen, von Broschüren, Programmen, Dissertationen, Vorträgen schart sich um bedeutende Gesamtdarstellungen und umfangreiche Werke: — ist es nicht anmaßend, über Sokrates zu sprechen?

Wenn ich hoffe, daß solche Einwürfe nicht zu Vorwürfen werden sollen, so berufe ich mich auf eins. Die großen Gestalten der menschlichen Geschichte teilen mit den großen Gebilden der menschlichen Kunst den höchsten Vorzug: sie sind unerschöpflich. Es ist immer von neuem Genuß und Erhebung, sich in ihre Anschauung zu versenken, so oft es auch schon geschehen sein mag, und es würde mir schon genügen, wenn wir nur in irgend einer Weise uns wieder zum Bewußtsein brächten, worin doch der Zauber bestanden hat, den die, wie es scheint, so nüchterne, so prosaische Persönlichkeit des Sokrates auf Mitwelt und Nachwelt ausgeübt hat und den sie für alle Zeiten ausüben wird. Allein jene Unerschöpflichkeit gilt noch in anderem Sinne, so nämlich, daß es oft nur der geringsten Verschiebung des

Gesichtspunktes, einer kleinen Veränderung der Beleuchtung bedarf, um jenen Gestalten bedeutsame Konturen abzugewinnen, die in dieser Weise bisher noch nicht hervorgetreten waren. Und so ist auch die Hoffnung nicht völlig ausgeschlossen, daß es erneuter Betrachtung gelingen könnte, in der vieldeutigen Erscheinung des Sokrates einen Zug zu entdecken, durch welchen er tiefen Problemen des gegenwärtigen Lebens unerwartet nahe gerückt wird, und damit zugleich eine bedeutende Linie sichtbar zu machen, mit der er sich von dem Hintergrunde seiner Zeit abhebt.

Von dem Hintergrunde seiner Zeit! Denn mehr, als es bei manchem anderen Philosophen notwendig ist, muß man das Bild des Sokrates auf seinen historischen Hintergrund projizieren, um es richtig zu sehen. Wir müssen uns zurückdenken in das Athen des peloponnesischen Krieges, in die Zeit, wo die perikleische Blüte des Griechentums sich leise zum ersten Welken neigt, während sie noch ihren berauschendsten Duft ausströmt. Noch steht Athen, umgarnt schon von seinen Dämonen, auf der Höhe selbstgeschaffenen, schwer errungenen Glücks, — die Führerin Griechenlands, eine Weltmacht des Handels und die absolute Macht des Geistes. Aus der Peripherie drängt sich nach dem attischen Mittelpunkte die reiche Fülle des hellenischen Kulturlebens. Die Akropolis schmückt sich mit den Werken aller bildenden Kunst zum Tempel des Menschentums, — über die weltbedeutenden Bretter schreiten die Gestalten des Sophokles, des Euripides, des Aristophanes, — und in den offenen Hallen der Stadt ertönen die Lehren der Wissenschaft. Es ist jene goldene Zeit edelster Menschenblüte, die dahingegangen und nicht wiedergekommen ist und nicht wiederkommen wird, so lange Tag und Nacht, Regen und Sonnenschein über diesem Planeten wechseln. Zu dieser Zeit vollzieht sich in dem Volke Athens ein lang vorbereiteter Umschwung, eine soziale Wandlung ersten Ranges, die für

alle folgende Kultur entscheidend wird. Die Wissenschaft, entstanden in der Zurückgezogenheit einsamer Denker, gepflegt in dem geschlossenen Heiligtum enger Schulverbände, sie tritt auf den Markt, sie erhebt ihre Stimme in dem Gewirr des öffentlichen Lebens, und sie leiht ihre Waffen den Leidenschaften des Tages. Jetzt fängt die Menge an, ihren Worten zu lauschen; erstaunt, geblendet, überwältigt, gibt man sich dem neuen Eindrucke hin, und widerstandslos beugt man sich vor der neu entstandenen Kraft. Erst eine Neugier, dann ein Genuß, endlich ein leidenschaftliches Interesse, — so bemächtigt sich ganz Athens, ganz Griechenlands ein immenses Bedürfnis nach Kenntnis und Wissen, — ein Bildungsfieber ergreift die Nation. Und nun öffnen sich die bisher so engen Pforten der Wissenschaft: an die Stelle der stillen Grübler treten die öffentlichen Lehrer des Wissens. Begierig drängt sich um sie alles, was auf der Höhe der Zeit stehen, was einen Einfluß auf die Gemüter der Zeitgenossen gewinnen will. Jetzt kleidet sich die politische Rede in das Gewand wissenschaftlicher Beweisführung, jetzt werden die Lehren der Wissenschaft zu Gegenständen des alltäglichen Gesprächs, jetzt führt man sie ein in die Mannigfaltigkeit des praktischen Lebens. Freilich ist es ein Irrtum, wenn man meint, damals habe in Athen Gevatter Schuster und Schneider über Kunst und Wissenschaft so weise reden können, wie heute jeder Rezensent; aber das bleibt wahr: zum erstenmale in der Geschichte tritt uns hier ein Volk entgegen, dessen gesamte Lebensverhältnisse von geistiger Bildung durchdrungen werden, ein Volk, das die Leitung seiner öffentlichen Angelegenheiten in die Hand der überlegenen Geistesgewalt legt, — ein Volk, mit einem Wort, welches die Bildung zu einem wesentlichen Element des nationalen Seins erhebt. Das ist der ewige Ruhm Athens: kein Volk vor diesen Athenern, bei dem die geistige

Bildung eine Macht im öffentlichen Leben gewesen wäre, kein Volk nach diesen Athenern, bei dem die geistige Bildung je wieder aufhören könnte, eine Macht im öffentlichen Leben zu sein.

Die nächste Wirkung dieser Ausbreitung der Bildung in alle Schichten des griechischen Volkes war die Lösung aller der Bande, welche das individuelle an das allgemeine Bewußtsein ketten. Aber dieser Vorgang ist in der Masse ein ganz anderer, als in dem einzelnen Denker. Er, der den Mut und die Kraft gewann, auf eigenem Wege nach Wahrheit zu streben, hat in der Forschung selbst, wenn ihm auch altgewohnte Vorstellungen dabei verloren gingen, dafür die Erfahrung gemacht, daß es ein Maß für das individuelle Denken gibt, ein allwaltendes Gesetz, dem sich zu fügen den einzigen Wert alles Wissens ausmacht. Wer aber am Baume der Erkenntnis nur schüttelt, damit ihm die von anderen gezeitigten Früchte in den Schoß fallen, der kommt leicht dahin, nur eine nach der anderen zu kosten und sie wieder fortzuwerfen, wie es ihm beliebt. Das gilt schon von dem Popularisator, der diese geistige Nahrung auflöst und zurechtlegt — wie viel mehr gilt es vom gemeinen Manne, der aus dessen Hand lebt! Und so greift nun in Griechenland das Laster der schöngeistigen Näscherei um sich, eine lächerliche Wissensgourmandise, eine lüsterne Bildungsschleckerei. Für die Masse bleibt die Wissensneugier nur eine äußerliche Modesache: an die Stelle der Bildung tritt hier das Halbwissen, das gedankenlose Nachschwatzen, das dünkelhafte Absprechen — der Bildungsschwindel. Es wird zum guten Ton, daß der junge Athener auf einige Zeit bei einem Sophisten — so nennen sich diese Aufklärer Griechenlands — in die Schule geht; da lernt er, sich gebildet, sich gewählt auszudrücken, und da lernt er auch, wovon er nachher in der Unterhaltung und in der Rede so reichlichen Gebrauch machen

wird, am schicklichen Ort mit ein paar wissenschaftlichen Phrasen um sich zu werfen und mit seiner Kenntnis der neuesten Entdeckungen zu kokettieren. Es gehört zum Sport, im Bade, in der Palästra, beim Symposion über die Theorien und Hypothesen der Philosophie zu disputieren, und eine der liebsten Volksbelustigungen Athens ist es, ein paar solche Professoren wie Kampfhähne an einander zu hetzen, wo dann unbändiges Gelächter den schlagfertigsten Witz und die glücklichste Wortverdreherei belohnt.

Allein unter diesem lustigen Treiben verdeckt sich die ernsteste Gefahr: es sind Blumen über einem Abgrunde. Denn durch solches Hin- und Hergerede wird die Substanz des Volksgeistes zerfressen, und das scharfe Scheidewasser der Kritik, das nun jeder anwenden lernt, zersetzt den Kitt des gesellschaftlichen Baues, — die gemeinsamen Ueberzeugungen. Da wandern sie nun alle in die Rumpelkammer, die Götter des heiligen Glaubens, nicht nur jene großen, schönheitsstrahlenden Gestalten des Olymp, denen die homerischen Gesänge den lebendigen Odem der Kunst eingehaucht, nein, auch die stillen, uralten Holzbilder des Lokal- und des Familienkultes, an deren wundertätiger Kraft sich die religiöse Inbrunst der Väter entzündet hat: sie gehen dahin, und mit sich nehmen sie Sitte und Ordnung. Denn nur eine schnell überwundene Etappe auf diesem Wege ist es, wenn der eine oder der andere von den Sophisten versucht, die verblassenden Bilder durch sittlich-allegorische Bemalung neu zu beleben: auch die Ideale der Sittlichkeit sind verblichen. Das selbstherrlich gewordene Individuum entdeckt, daß auch diese Wahrheiten bestritten sind, und daß es nur dem Naturgesetze folgt, wenn es seine Lust und seine Willkür zur Richtschnur seines Handelns nimmt.

Ein äußerer Umstand tritt hinzu. Die Sophisten, die Träger dieser Aufklärung, sind zugleich die Lehrer der

politischen Beredsamkeit; das ist sogar ihr eigentlicher Beruf, für den sie bezahlt werden. Dabei kommt es natürlich nur auf die Ausbildung formaler Geschicklichkeit an: sattelfest und schlagfertig will der Schüler werden, daß er jeden Augenblick, was dem Interesse der Partei oder der Person frommt, verteidigen, daß er zu Boden reden kann, was ihm entgegensteht. Nicht um Ueberzeugung handelt es sich, sondern um Ueberredung. Alle menschlichen Ansichten sind ja nur relativ; jeder legt sich die Sachen zurecht, wie es ihm eben paßt. Nur keinen doktrinären Eigensinn! Die Dinge wechseln und wir mit ihnen. So endet das Jahrhundert, das mit der gewaltigsten Entfaltung des Hellenentums begann, das auf die Bühne der Weltgeschichte das erste gebildete Volk führte, es endet als das Zeitalter der Ueberzeugungslosigkeit. Aus dem Schlürfen des Bildungsschaums wird eine Orgie der Verneinung: auf die Demokratisierung des Wissens folgt die Demoralisierung der Bildung: denn demoralisiert ist jede Gesellschaft, welche die Einheit ihrer sittlichen Ueberzeugungen verloren hat und nun nach diesem oder jenem greift, um nach diesem Sündenfall ihre Blöße mit den Flittern ihres Wissens zu bedecken.

So etwa, abgesehen vom Stadtklatsch und vom täglichen Wechsel innerer und äußerer Politik, so etwa sieht es in den Köpfen der Athener aus: da erscheint in den Straßen der Weltstadt eine originelle Figur. Mitten unter den schönen, vollgelockten Jünglingen, die auf dem Markte einen reichgekleideten Sophisten umstehen, taucht eine gewaltige Glatze auf. Sie gehört zu einer ungefügen Gestalt, die sich, während alle lächelnd zur Seite weichen, bis zu dem Redner drängt, ihn mit forschenden Blicken eine Weile mustert und ihm endlich ins Wort fällt. Nun folgt in raschem Wechsel Rede und Gegenrede. Den heftigen Perorationen des Sophisten setzt Der mit der Glatze unerschütterliche Ruhe ent-

gegen. Da plötzlich erbraust homerisches Lachen, ein faunisches Grinsen läuft über die Züge des Störenfrieds und kehrt die breite Nase noch mehr als sonst nach aufwärts; es scheint daß die Lacher auf seiner Seite sind. Er aber wendet sich kurz ab, zieht den mächtigen Kopf noch enger zwischen die dicken Schultern und schiebt mit tänzelnder Grandezza seinen stattlichen Hängebauch durch die gaffende Menge.

Wer ist der Mann? — Sokrates heißt er, und alle Welt kennt ihn. Denn seit er den Meißel, den er früher geführt, an den Nagel gehängt, ist er stets zu finden, wo nur in Athen etwas los ist. Tags flaniert er durch die Straßen, und abends ist er überall dabei, wo eine fröhliche Gesellschaft zusammenbleibt. Da tut er mit, und niemand tut's ihm über. Besonders aber wo es einen Disput gibt, da ist er gleich bei der Hand, der Schrecken der Sophisten; denn keiner kommt gegen ihn auf. Allein das genügt ihm noch lange nicht: mit jedem schwatzt er, der ihm in den Wurf kommt. — Worüber denn? — Was ihm eben einfällt. Er packt die Leute an, Fremde wie Freunde, und läßt sie nicht los, bis sie seinen Fragen Rede gestanden haben. Den Perikles hat er nicht verschont, und nicht den Kleon, und dem Alkibiades hat er's angetan, der ist wie vernarrt in ihn. — Da ist er wohl einer von den neuen Weisheitskrämern, welche die reiche Jugend an sich locken, ihr alles Wissen und alle Redekunst versprechen und ihr das Gold aus dem Beutel ziehen? — Keineswegs: er hat noch nie auch nur einen Obolos genommen. — So ist er also reich und unabhängig? — Mit nichten, es geht ihm knapp. Daheim sitzen ihm Weib und Kind, die haben nur so gerad zu leben, und Frau Xantippe mag nicht so ganz unrecht haben, wenn sie ihn manchmal recht unwirsch empfängt. Doch auch für sich selbst hat und braucht er in allem nur das Allernotwendigste. — Aber was will denn

der Mann? Ist er etwa einer von den sinnlosen Schwatznarren? — Nein, alle bewundern ihn, wie er so klar und sicher und verständig zu reden weiß. — Oder ist er so begierig nach der neuen Weisheit, daß er sich keines ihrer Worte entgehen lassen mag und überall nach ihr herumhorcht? — Im Gegenteil, er läßt kein gutes Haar daran und will nichts davon wissen. — Und was hat er Besseres zu sagen? — Nichts: er wiederholt nur immer von einem zum anderen, er wisse nur eins: dies nämlich, daß er nichts wisse.

Ein sonderbarer Gesell! Dem sollte man folgen! Richtig, da haben wir ihn gleich wieder: schon in der ersten Seitengasse steht er, bedächtig mit dem Kopfe nickend, vor einem braven Handwerksmann, der dort, wie es im Süden ist, halb im Haus, halb auf der Straße bei der Arbeit sitzt und eben nur innehält, um dem Sokrates zu antworten. Der hat ihn nach irgend etwas gefragt, was er nicht wisse und worüber er sich bei einem so gebildeten Manne Rats erholen wolle, und der wackere Meister kramt nun mit fröhlicher Lehrhaftigkeit die Weisheit aus, die er gestern, vorgestern bei dem einen und dem anderen Sophisten erlauscht hat. Demütig hört Sokrates zu und dankt dann für die freundliche Belehrung: aber, sei es nun, daß er zu schwerfällig ist, über schwierige Dinge zu denken, sei es, daß er nicht ordentlich aufgemerkt hat, es ist ihm doch noch nicht alles klar geworden, und der Meister muß schon erlauben, daß er über einiges noch einmal fragt. Prompt und sicher folgt wieder die Antwort: allein dieser Sokrates scheint sehr schwer von Begriffen zu sein; er fragt immer weiter, und — merkwürdig! immer zögernder, immer unsicherer kommen die Antworten. Aber Sokrates läßt nicht nach, und schließlich hapert es ganz: unser guter Meister ist völlig verwirrt geworden. „Nein, da hast Du recht", sagt er, „das paßt nicht zusammen, so kann es nicht sein." — „Aber wie ist

es dann?" beharrt Sokrates. — „Dann, — ja dann — weiß ich's nicht." — „Siehst Du", ruft Sokrates, „so geht mir's ja gerade: wir wissen's alle beide nicht." Und damit trollt er sich weiter.

Halt! Ist das der Sinn deines Refrains: „ich weiß, daß ich nichts weiß?" Jetzt fangen wir an, dich zu verstehen, du wunderlicher Kauz! Du weißt recht gut, wozu du dich in den Straßen herumtreibst und die Leute mit deinen querköpfigen Fragen haranguierst: du bekämpfst den Bildungsschwindel!

Ja, dieser seltsame Mann hat seiner Zeit ins Herz geschaut. Er weiß, wie hohl es bei den meisten hinter diesem aufgelesenen Phrasenkram aussieht, und er hat eingesehen, welchen Unfug diese Halbbildung mit sich bringt, deren gefährlichste Seite darin besteht, daß sie zugleich die Einbildung ist, eine volle und ganze Bildung zu sein. Deshalb hat er es sich zur Aufgabe gemacht, bei seinen Mitbürgern den Schein des Wissens zu zerstören, mit dem sie sich selbst und einander blenden. Diese ganze „gebildete" Welt ist ja längst hinaus über alle althergebrachten Vorstellungen und Überzeugungen; sie hat die Autorität des Volksbewußtseins über Bord geworfen: aber statt dessen folgt der einzelne jetzt in jeder besonderen Frage der Autorität seines Weisheitslehrers, dem er nicht minder unselbständig und mit noch viel größerer Unklarheit nachspricht. Darum kommt es dem Sokrates vor allem darauf an, den Leuten zum Bewußtsein zu bringen, wie wenig sie mit diesem Tausch gewonnen haben; darum macht er, wo er kann, die Sophisten vor allem Volke lächerlich, indem er sie mit überlegener Dialektik in Widersprüche verwickelt, mit kaustischem Witz ihrem Wortschwall entgegentritt und die Unzulänglichkeit ihrer Lehren aufdeckt: darum kommt er, der dies ganze Treiben weit übersieht, zu dem einzelnen Mitbürger als der Unwissende, als der Dumme und Lernbegierige, um mit seinen bis in das letzte Detail

dringenden Fragen den Mann aus dem Volke zu zwingen, daß er die aufgeschnappten Wissensbrocken mit eigenem Nachdenken durchkaut, und ihn schließlich zu dem Eingeständnis zu nötigen, daß er im Grunde genommen ebensowenig wisse, wie es Sokrates im Anfange von sich selbst bekannt hat.

Dies berühmte, halb ironische, halb paradoxe, — halb pädagogische, halb dogmatische Bekenntnis der Unwissenheit von seiten des weisesten der Griechen ist seine Kriegserklärung gegen den Hochmut der Scheinbildung. Dies Bekenntnis ist aber bei Sokrates nicht etwa der Ausdruck eines verzweifelnden Skeptizismus, auch nicht derjenige einer mißverstandenen Bescheidenheit, sondern es ist der unmittelbare Ausfluß seines reinen und ernsten Wahrheitstriebes. Der Ernst dieses Wahrheitstriebes richtet sich gegen die spielerische Beschäftigung mit den Ergebnissen des Forschens, die er bei den Zeitgenossen findet, gegen den Bildungssport, der an dieser neuesten und modischen Unterhaltung sein Gefallen findet: und die Reinheit dieses Wahrheitstriebes richtet sich gegen die Frivolität der Sophisten, deren große Masse nicht Männer der Wissenschaft, sondern solche sind, die sich mit der Wissenschaft nur befassen, die sich unter gegebenen Umständen in die Wissenschaft oder in einen ihrer Zweige, wie sonst wohl in irgend eine andere „Branche", hineinarbeiten, denen es nicht um die Wahrheit, sondern um ihren Schein und vor allem um die Wirkung auf ihr Publikum, mag es noch so banausisch, noch so oberflächlich sein, zu tun ist. Ihre Schmeichelrede erweckt dem gemeinen Manne die Vorstellung, als ob er aller Weisheit Fülle und Tiefe durch behagliches Zuhören gewinnen könne: Sokrates bereitet ihm den Schmerz des Selbstdenkens und nötigt ihn, sich selbst zu bekennen, wie wenig er eingesehen hat, was ihm ganz klar zu sein schien. Er besitzt und erweckt in den anderen die Überzeugung, daß die Wahrheit nicht als gebratene Taube in das staunend geöffnete Maul fliegt, sondern

daß um sie gerungen werden muß, wie um alle höchsten Güter.

Dies Wahrheitsbedürfnis ist der Wirkungstrieb des Sokrates: aber es ist nicht nur ein Charakterzug des Mannes, sondern es wurzelt in einer klaren Überzeugung. Und hierin besteht seine positive Bedeutung. Gegenüber dem Relativismus der sophistischen Theorie, wonach für jeden in jedem Momente wahr ist, was ihm scheint, gegenüber der Überzeugungslosigkeit, welche keinen Beweis, sondern nur Überredung für möglich hält, ist er mit der ganzen Lebendigkeit seines genialen Wesens davon durchdrungen, daß es ein Allwaltendes gibt, das über allen individuellen Meinungen gilt, ein Maß, darnach eines jeden Ansicht geprüft und gerichtet werden soll. Er glaubt an die Wahrheit und ihr kritisches Recht. Diese Überzeugung ist nicht zu beweisen; denn sie ist die Voraussetzung allen Beweisens. Wer sie nicht hat, in dem kann sie nur geweckt werden, indem er lernt, sich auf sich selbst zu besinnen. Nichts weiter als diese Selbstbesinnung verlangt Sokrates von seinen Mitbürgern, und nicht umsonst nannte ihn den Weisesten der Gott, an dessen Tempel das „Erkenne dich selbst" leuchtete. Die Aufklärung der Hellenen hatte schnell genug zur Maßlosigkeit individueller Selbstbestimmung geführt: was Sokrates suchte, war die Wahrheit als ein Maß, dem sich die Individuen zu beugen hätten. In dieser Forderung des Maßes ist er der echte Grieche, und mit ihm findet in vollem Selbstbewußtsein die griechische Wissenschaft dasselbe Prinzip, auf dem die griechische Kunst ruht.

Aber dies Maß muß für das allgemeine Bewußtsein neu gefunden werden. Der alte Glaube, die hergebrachten Vorstellungen, in denen es einst bestand, sind zerstört, und so weit steht auch Sokrates auf dem Boden der sophistischen Aufklärung, daß er es darin nicht wiederfinden kann und diese Meinungen nicht in ihrer früheren Gestalt erneuern

will. Nur darin ist er allen Zeitgenossen voraus, daß er überzeugt ist, es gebe ein solches Maß, und es gelte nur, dies redlich zu suchen. Seine ganze Originalität besteht darin, wie er die Wahrheit sucht. Er lehrt nicht, denn er hat die Wahrheit nicht. Er schwatzt nicht, denn er will die Wahrheit. Er fragt und prüft, denn er hofft die Wahrheit zu finden.

Sein Suchen nach Wahrheit aber steht im innigsten Zusammenhange mit dem geistigen Zustande seines Volkes. Die Zersetzung, die er vorfindet, beruht auf der Auflösung des allgemeinen Bewußtseins, an welches sich einst alle gebunden fühlten. Wahrheit gibt es nur, wenn über den Individuen ein Allgemeines steht, dem sie sich zu unterwerfen haben. Wahrheit kann deshalb nur gesucht werden, indem die einzelnen über alle Verschiedenheit ihrer Meinungen hinaus mit einander sich auf dasjenige besinnen, was sie alle anerkennen. Wahrheit ist gemeinsames Denken. Darum ist die Philosophie des Sokrates kein einsames Forschen und Grübeln, sie ist auch kein Belehren und Lernen: sondern sie ist ein gemeinsames Suchen, eine ernste Unterhaltung. Ihre notwendige Form ist der Dialog. Wo zwei mit einander, ernstlich nach Wahrheit trachtend, ihre Ansichten austauschen, da entdeckt sich zwischen ihnen als ein Zwang der Anerkennung eine höhere, eine andersartige Notwendigkeit, als diejenige war, mit welcher der Lauf des Lebens einen jeden von ihnen zu seiner Meinung getrieben hatte. Vorher konnten sie nicht anders, als jeder die Vorstellung bilden, die in ihm das notwendige Produkt seiner ganzen Lebensbetätigung war; jetzt, wo sie verlangen, daß eine und dieselbe Vorstellung für beide gelten solle, entdecken sie, daß es, jenem unwillkürlichen Verlaufe der Vorstellungen gegenüber, eine für alle geltende Regel gibt, der sie sich fügen müssen, wenn sie Wahrheit finden wollen. In dieser dialogischen Philosophie kommt eine normative Gesetzgebung

zum Bewußtsein, nach deren Befolgung oder Nichtbefolgung der Wahrheitswert der unwillkürlich zu stande gekommenen Vorstellungen beurteilt werden soll. Wer einem anderen etwas beweisen will oder wer sich einem Beweise fügt, der erkennt eine Norm an, welche über den Individuen und ihren naturnotwendigen Vorstellungsläufen als das Prinzip ihrer Kritik waltet. In dem gemeinsamen Suchen besinnt man sich auf das, was jeder anerkennt, dem es redlich um die Wahrheit zu tun ist.

Ohne diese Norm gibt es keine Wahrheit und kein Wissen. Darum spielt bei Sokrates und bei seinen großen Nachfolgern, die diesen Gedanken ausgeführt haben, der Gegensatz der Meinung und des Wissens eine so große Rolle: darum hat man sagen können, die Bedeutung des Sokrates sei die, daß er die Idee des Wissens aufgestellt hat. Für die Sophisten gibt es nur das Naturprodukt, das in einem jeden als seine unumgänglich notwendige Meinung auftritt: für Sokrates gibt es eine Norm, nach der diesen Naturprodukten ihr Wert bestimmt wird. Diese höhere Notwendigkeit, welche in dem dialogischen Streben nach der Wahrheit zu Tage tritt, nennen wir die Gesetzgebung der Vernunft: und in diesem Sinne gilt es, daß Sokrates der Entdecker der Vernunft ist. Er zum erstenmale verkündet mit vollem Bewußtsein, daß es ein über allen Individuen Geltendes geben müsse, und daß nur da Wissen sei, wo dieses erkannt ist.

Aber diese Entdeckung ist bei Sokrates nicht eine in das einzelne durchgeführte Theorie, sondern vielmehr eine lebendige Überzeugung: es ist der Glaube an die Vernunft, der ihn beseelt. Er forscht deshalb nicht nach, welches dieser Zwang der Anerkennung sei, mit dem die Vernunft über die Meinungen der Individuen entscheidet, er entwickelt keine Logik — das hat erst Aristoteles getan —; sondern er begnügt sich damit, diesen Zwang in jedem

einzelnen Falle an dem besonderen Problem zu Tage treten zu lassen und aus ihm die Anerkennung des Resultats der Unterhaltung zu erzeugen. Durch die gemeinsame Untersuchung will er zu Vorstellungen gelangen, die jeder anerkennen muß, so verschieden die Meinungen gewesen sein mögen, mit denen die einzelnen an die Sache herantraten. Zu diesem Zwecke dringt er in erster Linie auf die Fixierung der Wortbedeutungen. In der Unsicherheit des natürlichen Sprachgebrauchs, in der Vieldeutigkeit der Wörter und der Wortverbindungen liegt die Gefahr unwillkürlicher nicht minder als künstlicher Täuschungen und Irrungen: Vieles, vielleicht das meiste von den Paradoxien, mit denen die Sophisten ihre Zeitgenossen verblüfften und verwirrten, beruhte auf Wortspielen, und viele ihrer ernstgemeinten Theorien waren nichts anderes als die Versuche, der in dieser Hinsicht noch ungelenken Sprache den richtigen Gedanken abzuringen. Wenn es eine über den Individuen stehende Wahrheit geben soll, so bedarf sie eines Ausdrucks, über welchen die einzelnen sich nicht mißverstehen können: darum ist das Ziel der sokratischen Untersuchung überall das in Definitionen sich aussprechende Wissen. Soll aber in dieser fixierten Wortbedeutung diejenige Vorstellung enthalten sein, über welche sich alle einigen können, so muß sie für alle Gegenstände gelten, welche darunter begriffen werden sollen: die subjektive Allgemeinheit ist nur durch die objektive möglich. Die Einseitigkeit und Falschheit der individuellen Meinungen beruht im wesentlichen darauf, daß jeder seine unzulänglichen Erfahrungen zu verallgemeinern durch die psychologische Notwendigkeit des Assoziationsprozesses genötigt wird. Um also den individuellen und wechselnden Vorstellungen den normalen Begriff gegenüberzustellen, schlägt Sokrates in der Unterredung den Weg der vergleichenden Induktion ein.

Alle diese Anfänge des bewußten Forschens nach einer

festen, über den zufälligen Ansichten stehenden Wahrheit sind erst später abstrakt formuliert und verfeinert worden: bei Sokrates treten sie nur in unmittelbarer Anwendung und als ein einfaches Schema der suchenden Unterhaltung auf. Aber sie gehen mit einer Art von genialem Taktgefühl aus jenem Glauben an eine gemeinsam zu findende Wahrheit hervor, und ihre gesamte Anwendung ergibt sich aus dem Sinne, in welchem Sokrates sich jenen Glauben deutet. Für jedes einfache und kritisch unentwickelte Denken gilt die Vorstellung als das Abbild irgend eines Dinges. Soll deshalb als Norm über den individuellen Meinungen die Allgemeingiltigkeit der Vernunfterkenntnis stehen, so muß ihr erst recht eine Realität entsprechen, und so setzt das voraus, daß in dem Zusammenhange der Dinge eine solche Vernunft, und zwar eine der menschlichen Erkenntnis zugängliche und verwandte Vernunft herrsche. Die oberste Voraussetzung der erkennenden Vernunft ist die Realität einer für sie kommensurablen Weltvernunft, welche die Macht und das Gesetz der Wirklichkeit sei. Auch die Vorstellung von dieser die Welt beherrschenden Vernunft ist für Sokrates keine in das Besondere gehende Einsicht, sondern ein voller, tiefer Glaube an die Gottheit.

Und damit hängt ein anderes zusammen, das die Überzeugung von Sokrates beherrscht. Gesucht und gefunden kann nur werden, was in irgend einer Gestalt schon da ist. Nicht auf uns und unsere Weisheit hat die allwaltende Vernunft gewartet, um da zu sein: sie ist, und unser Bestes ist, sie zu erfassen. Mit unseren Fragen und Antworten, unseren Beweisen und Widerlegungen, unseren Abstraktionen und Folgerungen erzeugen wir nichts Neues; wir „besinnen" uns nur, wie später Platon es formuliert hat, auf das, was allen unseren Vorstellungen Wert und Bedeutung gibt. All unser Erkennen ist ein Aufstreben zu der Norm, die über uns schwebt, ein Bewußtwerden des Gesetzes, dem wir

alle uns zu beugen haben. In der wissenschaftlichen Untersuchung und Unterhaltung kommt jene Wahrheit zu Tage, welche unerkannt in einem jeden schlummert. Sie braucht nicht erst gebildet zu werden; sie will nur an das Tageslicht des sich selbst erkennenden Bewußtseins gezogen sein. Das Götterkind der Wahrheit soll aus dem Geiste, der es in sich trägt, „entbunden" werden, und die Methode des Sokrates ist eben die „mäeutische", in welcher der ursprüngliche Inhalt des Geistes zum klaren Bewußtsein gebracht wird.

Darum ist das sokratische Denken ein suchendes. Das Bekenntnis des Nichtwissens ist ernster gemeint, als es dem Wissensstolz gegenüber erschien, den Sokrates mit souveräner Ironie zu vernichten suchte: nur hie und da, bei redlichem Bemühen, gelingt es uns, über die Irrungen der Meinung hinweg uns zu einer der Inhaltsbestimmungen der höchsten Vernunft zu erheben. Das Ganze erfassen wir nicht; und wir müssen uns bescheiden, wenn der letzte Zusammenhang der Dinge uns dunkel bleibt und wir nur hie und da ein Festes zu ergreifen vermögen, in welchem unsere Besinnung Ruhe findet.

Hieraus erklärt sich auch Richtung und Gegenstand des sokratischen Philosophierens. Wenn die früheren Denker Griechenlands in unbefangenem Glauben an die Kraft des Denkens, der Welt auf den Grund zu dringen, die letzten Ursachen aller Dinge auffinden und aus ihnen die ganze Welt der Erfahrung erklären wollten, so verzichtet Sokrates auf die naturphilosophischen Spekulationen: nicht, als hätte er mit den Sophisten gemeint, daß darin niemals Wahrheit erreicht werden könnte; sondern er hat nur den Zweck, den Zeitgenossen zu beweisen, daß es allgemeingiltige Einsichten gebe, wenn man sie nur recht suchen wolle, und für diesen Zweck wäre das von vielen phantastischen Hypothesen übersäete Gebiet der Naturphilosophie das allerungünstigste

gewesen. Es konnte ihm nicht frommen, sich in diesen Streit zu mischen; mit dem Instinkt seines Wahrheitsbedürfnisses fühlte er, daß diese Saat noch lange nicht reif war. Dazu kam, daß weder die künstlichen Theorien der Physiker noch die abstrakten Spitzfindigkeiten der Metaphysiker seinem Wissenstriebe entgegenkamen. Sie alle erzeugten in mühsamer Konstruktion neue Vorstellungsverbindungen, von denen in der Besinnung des natürlichen Menschen auf die Tätigkeit seiner eigenen Vernunft, wie es dem Sokrates schien, nichts zu finden war. Sie machten die Wahrheit; er aber meinte, sie sei schon da vor allem Nachdenken, und man habe sie nur zu suchen. Sie schweiften in die Ferne, und er wußte doch, daß das Gute so nahe sei im Innern des Menschen, wenn er nur sich selbst verstehen wolle. Der Vielwisserei seiner Tage gegenüber sucht er die Wahrheit im engsten Kerne und erneuert das Wort des alten Weisen: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.* Ueberzeugt, daß die Vernunft da zu suchen sei, wo alle Menschen in gemeinsamer Anerkennung zusammentreffen, wandte er sich mit Vorliebe an das alltägliche Leben und seinen Vorstellungskreis, und in der ganzen hausbackenen Trockenheit seines Wesens suchte er mit seinen Mitbürgern die Wahrheit, welche sich darin entwickelte. Und damit traf er zugleich den Kern der Tagesfrage. An keinem Punkte war die Ueberzeugungslosigkeit, welche die Aufklärung mit sich brachte, brennender und gefährlicher, als an dem der sittlichen Beurteilung. Hier war das Vaterland in Gefahr, waren die höchsten Güter in Frage gestellt: hier, wenn irgendwo, galt es zu zeigen, daß durch vernünftige Besinnung das Verlorene in höherer Gestalt wiedergewonnen werden könne. Darum wendete Sokrates sich nicht an die Gelehrten, sondern an das Volk, nicht an einige, sondern an jedermann; darum sprach er nicht von hohen und fernen Dingen, von Sonne, Mond und Sternen, von ihrer Entstehung und Bewegung,

sondern er suchte in der stets wiederholten Diskussion der Fragen des bürgerlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens die festen Begriffe der sittlichen Beurteilung klarzulegen, welche bei aller Verschiedenheit der individuellen Interessen, Neigungen und Lebensläufe, unentwickelt und nicht zu vollem Bewußtsein gebracht, in allen schlummerten. Wohl sollte, wie es die Aufklärung verlangte, jeder nur dem eigenen Urteil folgen: aber das eben war die gewaltige Ueberzeug des Sokrates, daß, wenn alle im ernsten Austausch ihrer Gedanken und der ihnen geläufigen Vorstellungen hinter ihre Selbsttäuschungen und oberflächlichen Gewöhnungen drängen, sie alle auf den nämlichen Kern stoßen müßten: die sittliche Vernunft. Nicht mehr mit unbefangener Hingabe — deren Zeit ist vorüber —, sondern aus eigenem Urteil soll ein jeder das Sittengesetz über sich als Norm anerkennen, und nicht mehr um gewohnheitsmäßige, — es handelt sich um wissende Tugend.

Dem Objekte nach ist deshalb die sokratische Philosophie ethische Reflexion: die Begriffe, die sie sucht, sind die sittlichen. Am allernächsten, an dem, was jeden Menschen am meisten angeht, soll sich die Energie der gemeinsamen Besinnung entwickeln. Darum ist dem Weisen von Athen kein Gegenstand zu gering oder zu niedrig: an jeden lassen sich diese Untersuchungen anknüpfen, deren einziger Zweck es ist, den Mitbürgern zu zeigen, daß sie, ohne es zu wissen, trotz allen sophistischen Geredes über die höchsten Wertbestimmungen des Lebens eine allgemein geltende Vernunft anerkennen, daß in dem Chaos ihrer in der Auflösung begriffenen Vorstellungen doch, wenn man es nur sehen will, ein höchstes Gesetz unangefochten besteht, — dasjenige der sittlichen Vernunft.

Diese Beschränkung auf die Fragen des täglichen Menschenlebens hat dem Schwung der weltendichtenden

Systeme gegenüber etwas Prosaisches und Nüchternes: aber andererseits erscheint mitten in dem Bildungsfieber seiner Zeit Sokrates als die einzige gesunde Natur. Er predigt das eine, was not tut: Besinnung auf das Bleibende, das Allgemeine, das Gesetzgebende, das Normale. Er errichtet über dem Rausch und Taumel der selbstherrlich gewordenen Individuen den neuen Glauben an eine überindividuelle Vernunft. In ihr findet er wieder, was der Zeit verloren gegangen ist: die bindende Autorität. Die sophistische Aufklärung hat die mythische Gestalt des Göttlichen zersetzt, der Unglaube herrscht, und die Meinungen der Individuen fallen auseinander: da erneuert Sokrates die Herrschaft der Autorität, aber er findet sie in der Vernunft, die über allen waltet und der jeder sich mit eigenem Urteil unterwirft.

Dieser Prozeß ist typisch. Ursprünglich ist jede Gesellschaft von einem System von Ueberzeugungen beherrscht, die ihrem allgemeinen Bewußtsein angehören, welche sich von Generation auf Generation, wenn auch mit leisen, äußerst langsamen und unmerklichen Variationen vererben, und denen das Individuum sich in selbstverständlicher Unterwerfung fügt. Die Auflehnungen dagegen sind im Naturzustande nur praktisch, es sind Willensentscheidungen und Handlungen, bei denen das persönliche, egoistische Motiv über jene soziale Triebbestimmung das Uebergewicht erringt. Aber in der Entwicklung jedes Kulturvolkes kommt ein Moment, wo diese Auflehnung theoretisch wird, wo die fortschreitende Zivilisation durch die Ausbildung der individuellen Selbständigkeit, durch die Erziehung persönlicher Kritik, durch die Ausbreitung vergleichender Erfahrung die Autorität des allgemeinen Bewußtseins, der Sitte und Gewohnheit untergräbt und zersetzt. Dann beginnt jener Zustand, den Fichte in seiner Geschichtsphilosophie als den der „vollendeten Sündhaftigkeit" bezeichnet hat — die

Anarchie der Individuen, die nichts mehr über sich anerkennen. Das starke Individuum folgt nun der eigenen Meinung, das schwache klammert sich bald an diese, bald an jene, die es hie und da von dem starken hat aussprechen hören: jeder aber glaubt, daß, wie physisch im Gesichtsraum, so auch sittlich er selbst das Zentrum der Welt sei! Nur das eigene Urteil soll noch sein Kompaß auf der Lebensfahrt sein. Von dieser notwendigen Emanzipation der Individuen her gibt es zu einem besseren Zustande nur den einen Weg, auf welchen die Selbständigkeit des Urteils, sobald sie ernst genommen wird, von selbst führt: je tiefer das Individuum das eigene Nachdenken verfolgt, um so mehr fühlt es sich unter das Gesetz der Vernunft gebunden, das über allen Individuen herrscht, und um so lieber erkennt es nun kraft seiner eigenen Machtvollkommenheit die in ihm selbst ruhende Autorität der Vernunft an.

Aus der Gebundenheit des allgemeinen Bewußtseins durch das selbständige Urteil der Individuen zur Erfassung der Vernunft — das ist die vorgeschriebene Bahn des menschlichen Geistes. Dieses Gesetz der Geschichte ist bei dem Kulturvolk par excellence, bei den Griechen, mit großartiger Einfachheit dargestellt durch den Fortschritt von den Sophisten zu Sokrates. Jedes andere Volk und der gesamte Völkerkomplex der europäischen Zivilisation hat diese Entwicklung in seiner Weise und in aufsteigender Mächtigkeit wiederholt. Und wenn die denkende Beobachtung der Gegenwart heute wieder ein Chaos durcheinanderwirbelnder Meinungen, eine Auflösung heiligster Ueberzeugungen und den Uebermut mißverstandener Halbbildung vor sich sieht, — — das sokratische Wort unserer Tage ist entweder noch nicht gesprochen, oder die Zeit hat es nicht gehört.

Die wahre Autorität, diejenige, der sich der einzelne

nur aus eigenem Urteil unterwerfen kann, der er sich aber bei rechter Besinnung unterwerfen soll — diese wahre Autorität ist die Vernunft. Das ist der Gedanke des Sokrates, welcher ihm in der Geschichte nicht nur der Wissenschaft, sondern der gesamten Kultur einen ehrwürdigen Platz bereitet. Gegen den Individualismus und Relativismus proklamiert er das Recht der Vernunft. Er tut es, weil er überzeugt ist, daß in dem Universum selbst, welches den Gegenstand unserer Erkenntnis bildet, diese Vernunft allgestaltend walte. Und so tritt zwischen den Sophisten und ihm zum erstenmale jener große Gegensatz zu Tage, der seitdem in tausendfachen Variationen durch das Denken der Menschen sich hindurchzieht. Es gibt in Rücksicht der Vernunft nur zwei Arten der Weltauffassung: für die eine löst sich aus einem dunklen, gedankenlosen Grunde mit derselben Notwendigkeit, die das Element zum Elemente treibt, auch des Menschen Denken und Wollen ab; als ein letztes Dekokt des Atomgebräus, als ein feinstes Endprodukt des Kräfteablaufs ist es nur eben da, als eine brutale Tatsache, wie die übrigen auch: für die andere Weltauffassung gibt es, in seinem letzten Zusammenhange für uns unergreifbar, einen höchsten Sinn der Welt, zu dem unser Denken und Wollen mit aller seiner Bewegung aufstrebt, um an ihm teilzuhaben. Der Führer dieser zweiten Weltbetrachtung ist Sokrates: ihm ist die Vernunft das Prinzip der Wissenschaft, weil sie dasjenige der Welt ist. Platons Ideenlehre und die im Gottesbegriff gipfelnde Metaphysik des Aristoteles sind nur die begrifflichen Ausführungen desjenigen, was Sokrates in ahnungsvollem Glauben besaß: und was gilt die Verschiedenheit des platonischen und des aristotelischen Systems gegen diese ihre Gemeinsamkeit der sokratischen Erbschaft, welche sie zu Fahnenträgern aller folgenden Kultur gemacht hat?

Diese Vernunftüberzeugung der durch Sokrates bedingten

Philosophie ist die reife Frucht des griechischen Denkens, welche das Samenkorn der Zukunft enthält. Aber auch darüber kann kein Zweifel obwalten, daß sie auf dem mütterlichen Boden der griechischen Kultur, dem sie entwachsen war, wie ein fremdes erscheint. Das neue Prinzip treibt seine Wurzeln in eine neue Welt. Wie von Sokrates selbst die Eigentümlichkeit berichtet wird, daß er stundenlang stehen konnte, unberührt von den Erscheinungen der Außenwelt und nur seinem Nachdenken überlassen, so flieht die von ihm begründete Wissenschaft aus dem Aeußeren in das Innere. Der Gedanke hat sich selbst erfaßt und sich über die schöne Sinnenwelt emporgehoben, zu welcher sich das Griechentum gestaltet hatte. Die immaterielle Welt ist entdeckt und das Auge des Geistes hat sich nach innen aufgeschlagen. Die Harmonie des hellenischen Wesens ist gesprengt. Wie in der mächtigen Stirn des Sokrates der Gedanke über die breite Sinnlichkeit der unteren Gesichtspartien triumphiert, so kämpft in der neuen Lehre — ein Verhältnis, das vor allem Platon begriff — die Idee des Uebersinnlichen mit der Schönheit der Erscheinung. Die Silenenhülle muß gesprengt werden, damit das reine Götterbild hervortrete. Die irdische, die sinnliche, die menschliche Welt ist als das Unzulängliche erkannt, und ein Antagonismus zweier Welten ist statuiert, der nie wieder aufhören wird, das menschliche Grübeln zu beschäftigen. Wenn vorher das Menschentum rein in sich geschlossen erschien, so ist seine wertvollste Aufgabe jetzt, sich zu dem Höheren zu erheben. Aber mit aller Selbstbesinnung kann es diese Aufgabe nicht ganz erfüllen; es muß der göttlichen Stimme vertrauen, die über alles verstandesmäßige Nachdenken hinaus in ihm sich regt. Sokrates selbst erkannte die Grenze der „wissenden Tugend" an, wenn er, bei wichtigen und unwichtigen Dingen, sich warnen und führen ließ durch eine göttliche Mahnung, die er sein Dämonium

nannte, und Platon deutete dieses Wirken des Göttlichen in uns mit feinerem Geiste zu der schönsten seiner Lehren um, zu dem Gedanken, daß all unsere Liebe, von der niedersten Form der Leidenschaft bis empor zu der begeisterten Erfassung der übersinnlichen Welt, nichts anderes sei, als die Sehnsucht des Sterblichen nach dem Unsterblichen, des Zeitlichen nach dem Ewigen, des Menschlichen nach dem Göttlichen, nichts anderes sei, als das Heimweh des Geistes nach seinem ewigen Urgrunde, — der ἔρως.

Dürfen wir so von einem Gegensatze zwischen Sokrates und dem hellenischen Wesen sprechen, dürfen wir sagen, daß in der geistigen Zersetzung des Griechentums der Sokratismus ein wesentliches Ferment bildete, so wäre es ein Trost, wenn wir in diesem Antagonismus die Ursache für das beklagenswerte Ende des Sokrates, das einem jeden bekannt ist, wenn wir in dem sterbenden Weisen den Märtyrer seiner Idee sehen könnten. Es hat nicht an solchen gefehlt, denen dieser Wunsch erfüllt schien. Man hat in der Verurteilung des Sokrates eine instinktive Reaktion des im Untergange begriffenen Griechentums gegen die höhere Kulturmacht, der es weichen mußte, gesehen: man hat zu zeigen gesucht, daß hier, wie in ähnlichen Fällen, der Held das Prinzip der Zukunft und damit das höhere, weltgeschichtliche Recht vertrat, daß er aber, um es zu vertreten, den ethischen Zusammenhang seines Volkslebens durchbrechen, vor dem bestehenden Rechte in ethischer wie juridischer Beziehung schuldig werden und so dem Gesetze anheimfallen mußte. Der Prozeß des Sokrates schien eine Tragödie nach Art der Antigone zu sein. Auf Verletzung der Staatsreligion, auf Einführung neuer Götter lautete die Anklage; als der Gegner der alten Ueberzeugungen schien er verurteilt worden zu sein. Und das de jure! Denn er war der gefährlichste Gegner

dieser alten Ueberzeugungen. Er zerstörte sie nicht mehr — das war vor ihm geschehen —, aber er setzte an ihre Stelle das Neue, die Religion der Zukunft, — den Geist und die Vernunft.

Diese Gegensätze lassen sich, wie sich von selbst versteht, in den Prozeß des Sokrates hineindeuten; aber die entscheidenden, den Ausschlag gebenden psychologischen Mächte in dem geschichtlichen Vorgange sind sie nicht gewesen. Zunächst: nicht darum ist er angeklagt worden. Nicht eine sittliche Ueberzeugung von der Gefährlichkeit seines Wirkens, sondern die kleinlichsten persönlichen Motive haben die Anklage diktiert. Seine Gegner waren niedrige, unbedeutende Menschen, die an ihm die Verletzung ihrer persönlichen Eitelkeit zu rächen hatten. Bei seinen Anklägern wenigstens stand ihm nicht ein ethisches Prinzip, sondern alltägliche Gemeinheit gegenüber. Aber die Form, welche sie für ihre Anklage fanden, und der Erfolg, den sie damit hatten, scheint dafür zu sprechen, daß hier wirklich sittliche Gegensätze, große psychologische Geschichtsmächte auf einander platzten: die ihn verurteilten, scheinen ihn in sittlicher Entrüstung über seine Lehre verdammt zu haben. Allein in dieser Hinsicht ist der Verlauf des Prozesses ganz außerordentlich verwickelt, und vieles davon wird uns immer unverstanden bleiben, weil vielleicht eine Menge von persönlichen Beziehungen hineingespielt haben, von denen wir nichts wissen.

In gewissem Sinne bieten die „Wolken" des Aristophanes einen Schlüssel für das Geheimnis, aber freilich einen Schlüssel, der selbst ein Rätsel ist. Wer den großen Dichter beschuldigen wollte, er habe den Philosophen, der ihm zudem in politischer Hinsicht als Gegner der Demokratie so nahe wie nur möglich stand, verunglimpfen wollen, der würde durch die Art, wie Platon den Aristophanes behandelt hat, widerlegt sein. Aber um so unbegreiflicher scheint es,

daß ein Mann von der Bedeutung des Aristophanes den Sokrates als einen weltfremden Sterngucker darstellen, daß er ihn zu einem gewissenlosen Rabulisten stempeln konnte, der jede schwarze Tat weiß zu waschen sich anheischig mache. Die Oberflächlichkeit der Bildung des Durchschnittsatheners mag es uns möglich erscheinen lassen, daß man den Sokrates mit den Sophisten verwechselte, daß er für den populärsten Raisonneur galt, den man für alles verantwortlich machte, was er selbst am meisten bekämpfte. Aber wie soll man sich erklären, daß ein Aristophanes dem Sokrates alle die erbärmlichen Theorien der Sophisten in den Mund legte? Hier findet man nur einen Ausweg, wenn man das Wesen des komischen Dichters mit in Betracht zieht. Ein bedingungsloser Anhänger des Alten, ist er überzeugt, daß die Emanzipation des Individuums, die Anerkennung des Rechts für einen jeden, sich selbst das Gesetz des Wollens zu geben, auf alle Fälle zur Verderbnis führt: von diesem Standpunkte gesehen, erscheint in der Tat Sokrates auf der gleichen Linie mit den Sophisten, und der Umstand, daß er durch die Selbständigkeit des Individuums hindurch zu einer neuen, wertvolleren Autorität zu gelangen hofft, ist irrelevant. Für Aristophanes, der ganz auf dem Boden des Alten steht, ist auch Sokrates, so sehr er den Sophisten entgegentreten mag, ein Mann, der an der Auflösung des allgemeinen Bewußtseins arbeitet. Sokrates hat sich — eben darin besteht seine Größe — auf den Boden der Sophistik begeben, um sie zu bekämpfen: denn nur der siegt, der auf dem neu eröffneten Felde die stärkere Waffe findet. Aristophanes aber sieht schon in dem Betreten dieses Bodens, in der Mündigkeitserklärung des individuellen Urteils überhaupt, die Verderbnis; er meint, daß, wer sich auf die moderne Bildung überhaupt einläßt, zu ihren schlimmsten Extravaganzen konsequenterweise kommen muß; er glaubt nicht daran, daß durch das

Eingehen auf das Neue ein Höheres und Besseres gefunden werden kann, und mit der phantastischen Lizenz der antiken Komödie legt er dem Sokrates die letzten Frivolitäten der Sophistik in den Mund. Er tut es lediglich als sachlicher, nicht als persönlicher Gegner und Warner.

So wenig es somit in der Absicht des Aristophanes gelegen haben mag, seine Mitbürger gegen Sokrates aufzureizen, geschadet hat er ihm sicher. Das beweist die platonische Apologie, in der sich der Philosoph ausdrücklich gegen das Zerrbild des Komikers verwahrt. Man erzählt, Sokrates sei bei der Aufführung der Wolken in gutem Humor aufgestanden, damit man die Maske mit ihrem Original vergleichen könnte. Aber die Menge sah nur, ob Stirne, Bart und Nase die gleichen seien: sie wußte nicht, ob die geistigen Züge stimmten. Sonst hätte sie gepfiffen! Sie wurde nur darin bestärkt, in Sokrates den ausgesprochensten Vertreter der neuen Denkbewegung zu sehen. Die anderen kamen und gingen; er war Athener, er lebte unter ihnen, und er sorgte selbst dafür, daß jeder ihn kannte. Die anderen stritten ja auch unter einander: was verstand die Masse davon, in welchem ganz verschiedenen Sinne er sie alle bekämpfte! Er galt, weil er der populärste war, für den ärgsten der öffentlichen Wortverdreher, für den gefährlichsten Widersacher der autoritativen Vorstellungen, und als man ein Opfer verlangte für den Untergang des alten Athenertums, da büßte er für die Oberflächlichkeiten der Naturphilosophen und für die Paradoxien der Sophisten. Die Ironie des Schicksals wollte, daß der Mann, der die ernste Bildung predigte, daran zu Grunde ging, daß man ihm aufbürdete, was die Männer der fadenscheinigen Halbbildung gesündigt hatten: er wurde verurteilt, weil man ihn für den Erzsophisten hielt.

So kam es, daß eine sinnlose Anklage zu sinnlosem Erfolge führte. Bei der ersten Verurteilung hat neben

mancherlei persönlichen Verhältnissen zweifellos der Umstand den Ausschlag gegeben, daß die neu zur Herrschaft gelangte Demokratie ihrer Entrüstung über die ethische, politische und soziale Verwilderung des athenischen Wesens einen Ausdruck geben wollte, indem sie den populärsten der Philosophen, denen diese Verwilderung zugeschrieben wurde, verurteilte: und daß dieser gerade als Gegner des demokratischen Wesens, als Freund der eben überwundenen Aristokraten bekannt war, das mochte sehr bedeutsam in einem Augenblicke mitsprechen, wo man in Athen meinte, den ungeheuren Mißerfolg des peloponnesischen Krieges der Aristokratie in die Schuhe schieben zu dürfen.

Es waren also wohl politische und soziale Interessen, welche neben den persönlichen, die wir nur zum allergeringsten Teile kennen, bei der Verurteilung des Sokrates entscheidend mitgespielt haben. Aber ist denn das die Ursache des Todesurteils? Jedenfalls nicht die zureichende. Bekanntlich wurde nach der attischen Gerichtsverfassung zuerst nur — ähnlich wie bei den Geschworenengerichten von heute — die Schuldfrage bejaht oder verneint, und erst ein zweiter Urteilsspruch, den freilich nicht eine sachverständige, sondern dieselbe durch das Los zusammengeblasene Jury fällte, setzte gegebenenfalls die Strafe fest. Zwischen beiden Sprüchen hatte der Verurteilte sich selbst abzuschätzen; er machte gewissermaßen ein Sühn- und Bußangebot, und das war der Moment, durch reuige Klage Mitleid zu erwecken und mit wohl berechneter Schmeichelei dem vielköpfigen Richter einen milderen Spruch abzubetteln. Man kennt den paradoxen Gebrauch, den Sokrates von dieser Chance machte. Nehmen wir alle Nachrichten zusammen, so kann man nicht darüber zweifelhaft sein, daß der noch dazu ganz geringen Majorität, welche das „Schuldig" aussprach, nichts ferner lag, als die Absicht eines Todesurteils. Wenn auch die Ankläger darauf an-

getragen haben, sie selbst mochten kaum an diesen Erfolg denken. Verbannung war das Höchste, was nach Maßgabe früherer Fälle zu erwarten war, und aus den Anerbietungen der Freunde des Sokrates geht hervor, daß sie alle bestimmt voraussetzten, es werde mit einer mehr oder minder leichten Geldbuße sein Bewenden haben. Allein Sokrates täuschte alle Erwartungen. Der Weise verschmähte die Klugheit. Die Wahrhaftigkeit, die sein Leben ausgemacht hatte, führte ihn zum Tode. Er war sich keiner Schuld bewußt; er durfte mit Recht sich sagen und es aussprechen, daß er, ohne jede Rücksicht auf persönlichen Vorteil, selbst mit Vernachlässigung seines Hauswesens, unablässig daran gearbeitet hatte, seine Mitbürger aus der Verwirrung ihrer Vorstellungen zu sittlicher Reife emporzuführen. Er wußte, daß seine Arbeit nicht umsonst gewesen war, daß er in den Besten seiner Zeitgenossen den Samen edelster Lebensauffassung ausgestreut hatte, der in vielen herangewachsen war. Und da er nicht lügen konnte noch mochte, da Gerechtigkeit das höchste Prinzip seiner Ueberzeugung war, so erklärte er, daß er nicht Strafe, sondern die höchste Bürgerehre, die öffentliche Speisung im Prytaneion, verdiene. Nur um der Form zu genügen, — und schon das war ein Abfall von seinem Selbst — verstand er sich am Schluß, dem Drängen der Freunde nachgebend, dazu, eine kleine Geldbuße, für die sie Bürgschaft leisten würden, zu beantragen.

Es ist nicht leicht, dies Vorgehen des Sokrates zu beurteilen. Ueber die Wirkung auf seine Richter konnte er nicht im Zweifel sein. Er, der feine Psychologe, mußte wissen, daß er sie damit zum äußersten reizte. Wollte er sie reizen, und wollte er das Aeußerste? Wollte er sich zum Märtyrer machen? Und wozu? Dachte er seiner Sache damit zu dienen? Er hätte seine Athener schlecht gekannt! Trieb ihn die Eitelkeit des Nachruhms? Keinem

Menschen lag sie ferner als ihm. War der Siebenzigjährige des Lebens überdrüssig, und wollte er, der den Selbstmord verschmähte, sich der Hand des Richters bedienen? Er wäre der schlimmste der Sophisten gewesen, wenn er zu diesem Zwecke das Todesurteil sichtlich und absichtlich provozierte.

Nichts von alledem. Man stellt die Frage schief, wenn man untersucht, was Sokrates mit dieser verhängnisvollen Erklärung *gewollt* habe. Sie war ihm nicht, was sie vielleicht jedem anderen in seiner Lage gewesen wäre, ein Mittel, durch das er irgend etwas erreichen wollte: sie war der notwendige Ausdruck seines Wesens. Unbekümmert um alle Folgen tat er einfach, was er seiner Natur nach tun mußte: er sagte die Wahrheit, er sprach seine Ueberzeugung aus. Er glaubte, die Bürgerkrone verdient zu haben, und er verlangte sie. Gewiß, etwas ist darin von dem Starrsinn griechischen Doktrinarismus, der das Prinzip vertritt, gleichgiltig ob die Welt darüber zu Grunde geht, und ein klein wenig ist auch schon darin von jenem Tugendstolze, den spätere Nachfolger des Sokrates bis zur Karrikatur ausgebildet haben: aber großartig und bewunderungswürdig bleibt die rücksichtslose Unerschrockenheit, mit der er im entscheidenden Moment es seiner selbst für unwürdig hielt, der Wahrheit untreu zu werden.

Allein von dem, was da Großes und Erhabenes in der Seele des greisen Angeklagten vor sich ging, ahnten seine Richter nichts: sie fühlten nur, daß der alte Gegner der Demokratie ihnen — vielleicht mehr als er es wollte — seine Verachtung bezeugte. Die Leidenschaft war entfesselt, von einer gerechten Prüfung der Sache war keine Rede mehr; ein großer Teil der Stimmen, die ihn unschuldig befunden hatten, fiel mit leichter Mühe den Gegnern zu, und ergrimmt über den Mannesmut der Wahrhaftigkeit verurteilte die „rechtserzeugende" Plebs

von Athen den Schuldlosesten, der unter ihr wandelte, zum Tode.

Man hat von einer Tragikomödie der Weltgeschichte gesprochen: ich kenne wenige Ereignisse, auf welche dieser Ausdruck so gut paßte, wie auf den Prozeß des Sokrates. Von dem großen geistigen Gegensatze zwischen ihm und seinen Richtern ist darin keine Rede. Eine Anzahl von persönlichen Intriguen vereinigen sich auf einen politischen Tendenz-Prozeß, der sich mit der gegen Männer der Wissenschaft üblichen Anklage auf Atheismus einführt. Mit der Mehrheit von ein paar Stimmen wird das „Schuldig" über einen Mann gesprochen, den man gerade für das verantwortlich macht, was er allein mit Erfolg bekämpft. Aber alle Wahrscheinlichkeit ist für eine geringe, nur formelle Strafe. Da beleidigt der Angeklagte durch sein freimütiges Unschuldsbewußtsein den Pöbel, der über ihn zu Gericht sitzt, und so kommt es zu einem Ausgange, den wohl niemand vermutet hatte, — eine eindringliche Warnung, wie töricht es ist, der gedankenlosen Menge und dem Spiel des Zufalls das Richtschwert in die Hand zu geben.

Erscheint so der ganze Verlauf des sokratischen Prozesses als eine ungeheure Torheit, so hat Sokrates dafür gesorgt, daß zum Schluß das Skurrile abgefallen und nur ein erhabenes Schauspiel übrig geblieben ist.

Auch darüber ist jeder Zweifel ausgeschlossen, daß dem verurteilten Philosophen, wenn er gewollt hätte, der Weg aus dem Kerker offen gestanden hätte. Die Freunde des Sokrates waren bereit, ihm die Pforten zu öffnen, der Zufall gab eine reichliche Zeit als Gelegenheit dazu, und die öffentliche Meinung Athens bestand offenbar auf der Ausführung des übereilten Todesurteils nicht so heftig, daß besondere Vorsichtsmaßregeln zur Verhinderung eines Fluchtversuchs getroffen worden wären. Sokrates wäre in

der Lage gewesen, mit Hilfe seiner Freunde die Ungerechtigkeit der athenischen Volksjustiz zu rektifizieren, und wer weiß, ob die Athener selbst ihm darüber gezürnt hätten! Auch darauf hat Sokrates verzichtet. Er achtete das Leben nicht hoch genug, um wegen dieses niederen Gutes zum erstenmal ein bewußtes Unrecht zu begehen. Er, der die Anarchie bekämpft, der das Gesetz der Vernunft gesucht hatte, er durfte das Gesetz nicht übertreten, auch wo ihm das Unvernünftigste geschah. Er harrte aus bis zum letzten Tage.

Dieser Tag ist eine der erhabensten Erinnerungen der Menschheit: die Bewunderung zweier Jahrtausende hat ihn verherrlicht. Was ist an diesem Ende so Besonderes? Sokrates war weder der erste noch der letzte, der, unschuldig, seiner Ueberzeugung getreu, seines Rechts bewußt, in den Tod gegangen ist, und tausend andere haben ebenso unerschrocken wie er die dunkle Schwelle überschritten. Warum bewegt uns sein Ende so viel gewaltiger? Ich glaube, das Ergreifende darin ist der Mangel an allem Pathos. Da ist kein tragisches Märtyrergefühl und kein siegreicher Untergangsjubel. Da ist kein leidenschaftliches Sterbenwollen und kein schmerzzuckendes Sichlosreißen. Da ist kein Bangen und Leiden, kein Hangen und Scheiden. Da ist nur Ruhe und Klarheit und das stolze Bewußtsein der Notwendigkeit: „Es muß sein — es sei!" Viel trägt zu diesem eigenartigen Eindruck die leichtere Art bei, wie überhaupt der antike Mensch, dem modernen gegenüber, von der freundlichen Gewohnheit des Daseins und Wirkens Abschied nahm, — viel gewiß auch die geschmackvollere Gewohnheit, mit der das athenische Staatswesen einer solchen traurigen Notwendigkeit ohne blutigen Schreckens- und Schmerzensapparat sich entledigte: aber die Hauptsache bleibt doch der Mann selbst, der, weil er des Ewigen gewiß ist, sich zum Tode wie zu jeder Handlung des

Lebens mit stiller Besonnenheit anschickt. Voll gläubigen Vertrauens in die göttliche Führung, begreift er nicht, wie den anderen der Tod eine so gefürchtete Aenderung sein kann. Er lebt in der Vernunft, und die Unvernunft schreckt ihn nicht. So verbringt er den Tag des Todes mit seinen Freunden in freundlichem Gespräch, das nur um eine Schattierung ernster, feierlicher sich von selbst gestaltet; er ordnet seine Angelegenheiten, und da die Sonne sinkt, trinkt er wie in festlicher Heiterkeit den Todesbecher. Es ist das Ende des Menschen, der die Zeit und ihren Wechsel besiegt hat, weil sein Blick auf dem Ewigen ruht; und wäre nicht in den Versen, mit denen Schiller das Ende des vollgebildeten Menschen verherrlicht hat, doch noch ein wenig von der tragischen Pose, die dem Wesen des deutschen Dramatikers so nahe und dem des attischen Weisen so fern lag, — so paßten ganz auf den Tod des Sokrates die schönen Worte:

„Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebot'nem Busen
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit."

Zum Gedächtnis Spinozas.

(An seinem zweihundertjährigen Todestage, 1877, gesprochen an der Universität Zürich.)

An zahlreichen Orten, hier in engeren, dort in weiteren Kreisen, sind heute andächtige Gemeinden zusammengetreten, um in weihevollem Ernst einen Heiligentag der Wissenschaft zu begehen und das Andenken eines Mannes zu ehren, der mit dem wunderbaren Zauber seiner Ideen so vielen Geist und Herz gefangen genommen hat: es ist Baruch Spinoza, der einsame Denker, der Märtyrer der Wissenschaft. Zwei Jahrhunderte sind heute verflossen, seit in stiller Kammer, fast freundlos und unbeweint, sein edler Geist zur Ruhe ging, — kaum mehr als ein Jahrhundert ist es her, daß aus dem Grabe verständnisloser Verachtung seine Gedankenwelt auferstand zur vollen Glorie staunender Bewunderung: und heute treten nahe der Stätte, wo der Geächtete seine größten Schmerzen litt, Männer aller Nationen und der verschiedensten Denkrichtungen zusammen, um den Grundstein für ein Denkmal zu legen, welches ihn den Blicken der gerechteren Nachwelt zeigen soll. Zwar mag es manchem wider das Gefühl sein, daß man gerade diesen Mann, dessen ganzes Wesen aufging in zarte, scheue Zurückgezogenheit, nun auf den offenen Markt der volksbelebten Hauptstadt und mitten in das vielbewegte Treiben der Tagesinteressen stellen will, das er verachtete, weil er

es durchschaute: aber willkommen muß einem jeden der Anlaß dieses Tages sein, um sich die mächtigen Züge dieses Antlitzes neu zu beleben, welches näher oder ferner einmal vor jedem aufgetaucht ist, der das Ringen des Menschengeistes nach voller und höchster Erkenntnis betrachtet hat.

So gut wie nur irgend einer der Heroen der menschlichen Denkarbeit ist Spinoza der leuchtende Beweis dafür, daß es keine wahre Genialität und keine höchste Entfaltung geistiger Kräfte gibt ohne die Größe des Charakters. Wenn die Geschichte der Philosophie immer mit einer gewissen Feierlichkeit bei dem Namen Spinoza anhält und über seine Bedeutung mit besonderer Vorliebe sich ergeht, so rührt das vor allem daher, daß bei ihm ebenso sehr der Mensch unser Herz gewinnt, wie der Philosoph unsern Geist fesselt; und es ist weniger der Reiz des Tragischen in seinem Geschick, welches er mit manchem teilt, als vielmehr der ergreifende Eindruck wahrer innerer Größe, worauf dies allgemeine Interesse an seiner Persönlichkeit beruht. Wenn die lautere Klarheit seiner Gedanken noch durch etwas übertroffen werden kann, so ist es durch die fleckenlose Reinheit seines Charakters; in ihm ist kein Winkel, in den sich die Lüge verkriechen kann, und alles, was er tut, was er lebt, was er lehrt, trägt an sich den Stempel reinster Wahrhaftigkeit und vollster Ueberzeugtheit. Jene innere Sicherheit, welche sich in der „mathematischen Gewißheit" seiner philosophischen Ueberzeugung ausprägt, stammt zugleich aus dem Charakter, der, fest in sich gegründet, mit ruhiger Milde durch das Leben geht. Diese innerliche Festigkeit aber erwächst nur daraus, daß sich alle Kräfte einer ganzen Lebensentfaltung mit klarem Bewußtsein auf ein großes Ziel hinrichten, und jene nach allen Seiten strahlende Wahrhaftigkeit wurzelt eben darin, daß es Spinoza von Jugend auf voller

und heiliger Ernst war um die Wahrheit. Die Arbeit des Denkens war ihm Pflicht und Seligkeit zugleich, die Wissenschaft war ihm Religion. Aber noch in anderer Bedeutung gilt das letztere: religiös im eigensten Sinne des Wortes sind alle Motive seines Nachdenkens; ein tief religiöses Bedürfnis, in den Glaubenslehren der positiven Religionen unbefriedigt, ist der psychologische Untergrund all seines wissenschaftlichen Strebens; und wie sein ganzes Denken ein Suchen nach Gott ist, so stellt sich seine Philosophie in ihrer abgeschlossenen Gestalt dar als eine großartige Anschauung der Gottheit: er ist ein „gott-trunkener Mann".

Dies ist der wahre Mittelpunkt von Spinozas Wesen, und hierher liefen alle Fäden seiner Entwicklung zusammen, hier einigten sich die mannigfaltigen Elemente seiner Bildung: hierin bewährt er auch die Abstammung von einer Nation, welche die leidenschaftliche Intensität ihres Gottbewußtseins durch die Jahrhunderte als den wertvollsten ihrer Schätze gehütet hatte. Allein die theologische Bildung seines Volkes, welche der junge Spinoza auf der von den portugiesischen Juden in Amsterdam gegründeten Rabbinenschule in sich aufnahm, war durch eine Reihe historischer Einflüsse mit mannigfachen fremden Elementen versetzt. Wenn er neben dem Studium des Pentateuch, der Propheten und des Talmud sich in die labyrinthischen Gänge der kabbalistischen Weisheit begab, so trat ihm jene mystisch-ekstatische Erhebung zur unendlichen Gottheit entgegen, welche von den Neu-platonikern her sich in die Geheimlehren der drei mono-theistischen Religionen des Mittelalters ergossen hatte; wenn er andererseits sich mit den großen Scholastikern des jüdischen Mittelalters, einem Maimonides, Gersonides, Chasdai Creskas beschäftigte, so begegnete er teilweise denselben Einflüssen, noch mehr aber den klareren Gedanken-gängen des Aristoteles; und so mannigfach diese Lehren

sonst auseinander gehen mochten, so waren sie doch alle von dem Grundgedanken beherrscht, daß die Einheit mit Gott, welche das Ziel der Gottesliebe ist, nur gewonnen werden könne durch die Erkenntnis der Gottheit, durch die gedankenvolle Vertiefung in die Geheimnisse ihres Wesens. Diese kontemplative Gottesliebe ist der Grundzug in Spinozas Charakter geworden; sie bildet den mystischen Hintergrund seines Philosophierens. Sie war es, deren ungestillte Sehnsucht ihn der formalen Aeußerlichkeit des religiösen Kultus entfremdete und über den engen Kreis traditioneller Vorstellungen hinausführte. Und für den, der aus den vier Wänden heimischer Gedanken in die weite Welt hinausschauen wollte, bot die Zeit des Lockenden genug. Der europäische Völkerfrühling, den man die Renaissance nennt, hatte allüberall frische, lebenskräftige Keime getrieben, und vor allem in den Niederlanden selbst, der Heimat des Philosophen, herrschte auf allen Gebieten fruchtbare Regsamkeit; hier löste der freie Kontakt der Gegensätze die gebundenen Kräfte gewaltig aus, und alle Bewegungen der Zeit fanden hier einen mächtigen Widerhall. Die neue Naturwissenschaft, welche das ganze Zeitalter mit Begeisterung ergriff, wurde hier eifrig betrieben. Der glänzende Scharfsinn mathematischer Untersuchungen, wie der stille Ernst beobachtender und experimentierender Forschung fanden hier gleich lebhafte Förderung, und die zusammenfassende und phantastisch zum Höchsten greifende Kühnheit philosophischer Betrachtungen hatte auch hier die besten Geister ergriffen. Der Wahrheitsdurst des Zeitalters klopfte an die Felsen der Natur, und frische Quellen sprudelten ihm überall entgegen: Naturerkenntnis in neuen Linien und großen Zügen, — das war das gemeinsame Ideal, welchem, wenn auch auf ganz verschiedenen Wegen, die drei großen Denker nachrangen, von denen die neuere Philosophie anhebt: Bruno, Bacon,

Descartes. Wenn darum Spinoza, von seinem Wahrheitsdrange getrieben, in diese reiche Welt des Forschens eintrat und ihr innerstes Wesen ergriff, so konnte bei ihm diese Richtung auf die Naturerkenntnis nur einschmelzen in den religiösen Gedanken der Gotteserkenntnis, und indem sich beides durchdrang, mußte sich immer tiefer in ihm die pantheistische Idee der Alleinheit befestigen, welche Gott und die Natur mit Einem Blick seelenvoller Begeisterung zu umspannen hofft. Der Pantheismus, in mancherlei theologischen Spekulationen ihm schon früh nahegetreten, war für ihn die Versöhnung zwischen seinem persönlichen Gottesbedürfnis und der Liebe zur Naturerkenntnis, die seine Zeit beherrschte.

Wir können nicht mehr mit bestimmten chronologischen Daten die Reihenfolge und die Zeitpunkte bestimmen, in welchen die Elemente der zeitgenössischen Bildung in den ungewöhnlich schnellen Entwicklungsgang Spinozas eingriffen: sicher nachweisbar ist es aus der erst in unserem Jahrhundert zu Tage gekommenen frühesten Schrift des Philosophen, dem sog. kurzen Traktat, und besonders aus den darin aufgenommenen Dialogfragmenten, daß die Einwirkung Giordano Brunos mit am weitesten zurückgreift, wie sie denn auch der jugendlichen Begeisterung seines stürmischen Wahrheitsdranges innerlich am nächsten stehen mochte. Wenn aber andererseits feststeht, daß er die lateinische Bildung schon in Amsterdam und zwar in dem humanistischen Kreise des Arztes Franz van den Ende erhielt, so können auch die philosophischen Anschauungen dieses Kreises, dessen Freisinnigkeit später berüchtigt wurde, nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben sein. Hier lebte man nun vor allem ganz in der von Descartes ausgegangenen und bekanntlich in den Niederlanden am lebhaftesten sich ausbreitenden Bewegung; der Arzt Ludwig Meyer, ein eifriger Cartesianer, vielleicht auch Oldenburg, welche wir später

im persönlichen und brieflichen Verkehr mit Spinoza finden, standen diesem Kreise nahe, und namentlich durch den ersteren wurde er in naturwissenschaftliche, speziell in mechanische, optische und physiologische Studien eingeführt, deren Spuren, obwohl er niemals mit diesen Kenntnissen geprunkt hat, uns überall in seinen Schriften entgegengetreten; wir müssen annehmen, daß Männern solcher Richtung auch Bacons Lehren nicht fremd waren und daß — was für Spinozas Entwicklung nicht weniger wichtig war — die um das Jahr 1650 herum erscheinenden Werke von Hobbes in diesen Kreisen lebhaft besprochen wurden. Welches nun aber auch diese Einflüsse gewesen sein und wie weit sich unter ihnen die eigenen Überzeugungen Spinozas befestigt haben mögen, so viel steht fest, daß er, so genährt, das enge Kleid des nationalen Glaubens schnell auswuchs und jene Konflikte heraufbeschwor, die zu seiner Ausstoßung aus der Synagoge führten. Aus der neidischen Mißgunst der Genossen, welcher geistige Überlegenheit niemals entgeht, und aus der argwöhnischen Gereiztheit der Lehrer ballten sich die ersten Wolken des Gewitters zusammen, welches dann, nachdem er alle entehrenden Anträge von sich gewiesen, von Haß und Fanatismus geschwängert, den Bannstrahl auf ihn schleudern sollte. Aus dem Protest, den der vierundzwanzigjährige Philosoph dagegen schrieb, ist, wie es scheint, später der theologisch-politische Traktat hervorgewachsen, in welchem er mit den beiden Mächten seines inneren Lebens, der Religion und der Wissenschaft, abrechnet und ihre Grenzen gegen einander bestimmt. Zwar ist es gewiß nicht zu verkennen, daß darin zahlreiche Gedanken der großen jüdischen Theologen verwertet sind und als Studien dem Werke direkt zu Grunde liegen, und auch das ist nicht zu leugnen, daß Spinoza in begreiflicher Erregtheit gegen die Feinde seiner Ruhe die leise Abhängigkeit von der jüdischen Theologie, worin er sich noch immer

befand, weiter, als er berechtigt war, von sich zu weisen suchte: aber mit dem Grundgedanken dieses Buches steht er doch völlig frei und selbständig in origineller Größe da, und der radikale Einschnitt, den er zwischen Religion und Wissenschaft macht, indem er dem religiösen Dogma allen Erkenntniswert abspricht, um ihm desto ungehemmter die moralische Wirksamkeit zu eröffnen — der ist seine eigenste Tat. Für jenes Evangelium einer Religion, welche keine Erkenntnis geben, sondern nur sittliche Menschen erziehen will, jenes Evangelium einer Religion der Moralität, welches Lessing und Kant verkündet haben, ist Spinoza der Johannes — der Prediger in der Wüste.

Allein es war nur die positive Religion mit ihrem Dogma, welche er so der Wissenschaft gegenüber in ihre Schranken zurückwies: das wahrhaft und tief religiöse Bedürfnis der reinen, gewissen Gotteserkenntnis blieb nach wie vor der treibende Grund seines eigenen wissenschaftlichen Lebens, und der Mann, der Glauben und Wissen so weit wie nur je einer von einander geschieden, blieb doch selbst ein lebendiges Zeugnis davon, wie beide in der wahren und lauteren Religiosität eine gemeinsame Wurzel haben können. Den besten Beweis davon bildet die unvollendet gebliebene Abhandlung über die richtige Ausbildung des Denkens, welche, als Einleitung in seine Philosophie gedacht und in der Darstellungsweise durchaus den Meditationen Descartes' verwandt, in der Form eines Selbstbekenntnisses die letzten Triebfedern seines Denkens bloßlegt. Von den einzelnen Gütern des Lebens, die schon in ihrem Wechsel ihre Wertlosigkeit zeigen, steigt die Betrachtung empor zu dem höchsten, dem einzig wahren Gut, der ewigen All-Einheit Gottes, und sie zeigt, wie der Mensch dies höchste Gut nur erreichen kann durch die richtige Methode der Erkenntnis. „Denke richtig: und du wirst selig sein in der Erkenntnis Gottes" — das ist die

Weisheit Spinozas. Darum durfte er sein fertiges System, das schon in seinem dreißigsten Jahre als handschriftlicher Entwurf unter den Mitgliedern jenes Amsterdamer Kreises bekannt war, seine „Ethik" nennen, obschon es mit den moralisierenden Betrachtungen, denen man sonst durch diesen Namen wissenschaftlichen Wert zu geben suchte, gar wenig Ähnlichkeit besitzt: denn die wahre Erkenntnis der Gottheit, die er in diesem Werke niederlegen wollte, war für ihn die Lösung der höchsten sittlich-religiösen Aufgabe. Seine Philosophie ist, wie sich später die Fichtesche genannt hat, eine Anweisung zum seligen Leben.

Allein aus diesem Bedürfnis, welches Spinoza zu seiner Philosophie führte, erklärt sich noch nicht im geringsten die eigentümliche und gewissermaßen fremdartige Gestalt, welche seine Lehre schließlich angenommen hat: und die geschichtliche Forschung muß deshalb dem Ursprung dieser Eigentümlichkeit genauer nachgehen. In der verschiedensten Weise hat sie diese Frage zu lösen gesucht[1]). Daß die Liebe zur Gottheit alle seine Gedanken trägt, ist für die Erklärung seiner Ethik ebenso unzureichend, wie es richtig ist; und es ist gleichgiltig, ob man die Abstammung dieses Grundgedankens bei den Juden oder bei den Christen sucht, oder ob man — an sich durchaus richtig — darauf hinweist, daß dieser Gedanke beiden Religionen gemeinsam ist. Derjenigen philosophiegeschichtlichen Auffassung, welche die Entwicklung am Leitfaden der Idee zu konstruieren oder zu rekonstruieren suchte, lag die Ableitung aus dem kartesianischen Systeme am nächsten, und die Substanzenlehre

1) Es sei hier ein für allemal bemerkt, daß der Bestimmung dieser Rede gemäß die Verweisung auf die zahlreiche Literatur, auf welche sie sich in einzelnen Punkten stützt oder bezieht, natürlich unterbleiben, resp. ihre Kenntnis vorausgesetzt werden mußte. Vergl. übrigens den Paragraphen über Spinoza in des Verfassers Geschichte der neueren Philosophie Bd. I (4. Aufl. Leipzig 1907).

beider Philosophen bot dazu willkommene Handhabe. Descartes hatte neben der absoluten Substanz denkende und ausgedehnte Einzelsubstanzen anerkannt: Spinoza löste die letzteren in Modi der all-einen Substanz auf und verwandelte Denken und Ausdehnung in deren Attribute; das Zwischenglied schien der Occasionalismus zu bilden, welcher den Einzelsubstanzen bereits eine der wesentlichsten Eigenschaften der Substantialität, die kausale Wirksamkeit, raubte, um sie allein in die Gottheit zu verlegen. Allein der Entwurf der „Ethik" ist älter als die ältesten Schriften der Occasionalisten, und so war der Übergang aus dem kartesianischen Theismus in den Pantheismus Spinozas wiederum unvermittelt. Und der Pantheismus schien doch das Wesen der spinozistischen Lehre so sehr auszumachen, daß vielen noch heute Spinozismus und Pantheismus für gleichbedeutend gilt. So sah man sich denn nach pantheistischen Einflüssen um, und die einen meinten Spinoza aus der Kabbala, die anderen aus Bruno erklären zu sollen. Auch das genügt nicht: denn „Pantheismus" ist nicht sowohl eine Problemlösung als ein Problem. Wenn dem gewöhnlichen Bewußtsein der Gedanke, daß Gott und Welt eins seien, als eine Antwort erscheint, — dem Philosophen ist es nur eine Frage, und zwar diejenige, wie nun diese Einheit gedacht werden solle, und Pantheismus ist deshalb gar keine Kategorie zur Klassifikation metaphysischer Systeme, sondern wird dazu erst durch ein Beiwort, in welchem die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der Welteinheit zur Vielheit der Dinge ausgedrückt wird. Nun hat aber die Lehre Spinozas mit jenem emanatistischen Pantheismus, der, von den Neuplatonikern stammend, das Wesen der kabbalistischen Phantasmen ausmacht, auch nicht das geringste zu tun, und der Umstand, das beide Lehren eben Pantheismus sind, ist so gleichgiltig, daß man von allen Bildungselementen Spinozas dies wohl als das wertloseste

bezeichnen darf. Auch die Verschmelzung des Pantheismus mit dem Naturalismus, die Verknüpfung der Gottesidee mit dem Gedanken der all-einen wirkenden Naturkraft ist zwar sicher ein bedeutender Faktor in der Entstehung seines Systems, aber sie erschöpft dessen Charakteristik nicht: denn dieselbe Verschmelzung ist eben bei Bruno vorhanden, ja sie ist für Spinoza vielleicht hauptsächlich durch ihn vermittelt, und doch besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen beiden Systemen.

So lassen sich denn wohl die mannigfachsten Beziehungen Spinozas zu anderen Gedankenkreisen nachweisen oder wahrscheinlich machen: aber aus allen diesen Elementen, selbst aus der so stolz verkündeten Synthese von Occidentalismus und Orientalismus, ist die spezifische Eigentümlichkeit seiner Lehre nicht zu begreifen. Die kontemplative Gottesliebe, die mystische Alleinheitslehre, Giordano Brunos naturtrunkene Gottesanschauung und die Substanzenlehre Descartes' — alles das sind zweifellos Stoffe gewesen, die in dem empfänglichen Geiste des suchenden Spinoza verarbeitet worden sind, und sie haben sich in ihm viel zu früh gedrängt, als daß man glauben dürfte, er sei jemals einer dieser Richtungen ganz als Schüler zugetan gewesen, wenn auch gewiß von diesen Elementen zeitweise das eine oder das andere überwogen hat: aber der Spinozismus ist mehr als die Summe dieser Elemente, und es bedurfte, um ihn zu erzeugen, noch eines Ferments, unter dessen Einwirkung alle diese gährenden Stoffe zu dem klaren Gebilde der „Ethik" zusammenkristallisieren konnten. Dies Ferment wird man nur begreifen, wenn man auf das unterscheidende Merkmal seines Pantheismus aufmerksam ist: und dieser feinste Duft des Spinozismus, dieser Charakter, der seinem Pantheismus den Stempel der Einzigkeit aufdrückt, ist, um es mit Einem Worte zu sagen, derjenige der Mathematik. Die Frage des Pantheismus: „wie verhält sich die all-eine Gottheit zu den

einzelnen Dingen?" — wird von Spinoza beantwortet nach der Analogie eines mathematischen Verhältnisses, und daraus erklären sich alle Grundzüge seines Systems; diese Antwort ist es, welche seine Lehre von jeder anderen Form des Pantheismus unterscheidet. Spinozismus ist mathematischer Pantheismus.

Indem man nun aber weiter dem Ursprunge dieses mathematischen Elementes nachgeht, scheint wiederum Descartes der wesentliche Ausgangspunkt der spinozistischen Lehre zu sein: denn das allerdings kann keine Frage sein, daß von allen philosophischen Einflüssen, die Spinoza erfahren konnte, der des Kartesianismus der einzige war, vermöge dessen er in die mathematische Richtung hineingezogen wurde. Bestand doch die gänzliche Reform der Philosophie, welche Descartes anstrebte, nur darin, daß er sie in eine Universalmathematik verwandeln wollte, und wenn somit das Entscheidende in der Charakteristik des spinozistischen Pantheismus seine mathematische Richtung ist, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Spinoza auf den Wert der Mathematik für die Philosophie durch den Einfluß Descartes' aufmerksam geworden sein muß. Ob sich aber dieser Einfluß sehr viel weiter erstreckt hat, muß um so zweifelhafter werden, je mehr man bedenkt, wie weit die Weltanschauungen beider Männer gerade in Bezug auf die wesentlichsten Punkte auseinander gehen, und je mehr man sich klar macht, welch eine verschiedene Rolle in beiden Systemen das mathematische Denken spielt. In der Tat hat es für den Spinozismus nicht nur einen viel ausgebreiteteren, sondern auch einen ganz andersartigen Wert, und wenn deshalb auch die Anregung zu einer mathematischen Behandlung der gesamten Philosophie für Spinoza sicher nur von seiten des Kartesianismus gekommen ist, so besteht doch die schöpferische Originalität Spinozas in der völlig neuen und durchaus einzig dastehenden Art und Weise, in welcher er aus dem mathe-

matischen Prinzip heraus das tiefste Problem seines Denkens zu lösen unternahm.

Descartes hatte weniger eine unmittelbare Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie geplant, als in dem wissenschaftlichen Charakter der Mathematik ein Ideal gesehen, welchem alle übrigen Wissenschaften, voran die Philosophie, nachzustreben hätten: die Klarheit und Deutlichkeit ihrer Erkenntnisse, die Zweifellosigkeit ihrer Beweise sollten als Vorbilder für alles Denken gelten. Der schematischen Kopie der geometrischen Methode dagegen, wie sie Spinoza später anwendete, war er durchaus abhold und unterzog er sich nur einmal gelegentlich und versuchsweise auf Ansuchen seiner Freunde: einerseits blieb er sich des Unterschiedes zwischen abstrakter Begriffstätigkeit und mathematischer Entwicklung und der Gefährlichkeit seiner Verwischung immer bewußt, andererseits war sowohl sein Denken als auch seine Darstellung — analog der Bedeutung, welche er in der Geschichte der Mathematik selbst einnimmt — wesentlich analytisch und hätte deshalb nur gezwungen sich in die Form der synthetischen Beweismethode umsetzen lassen. Wie anders Spinoza in dieser Beziehung dachte, geht schon äußerlich daraus hervor, daß er diese Umsetzung nicht nur in seiner Darstellung der kartesianischen Philosophie vollzog, sondern auch seine eigenen Gedanken in diese schwerfällige Form preßte. Denn darüber kann natürlich kein Zweifel bestehen, daß die ganze schwere Rüstung von Definitionen, Axiomen, Lemmaten, Propositionen, Demonstrationen, Korollarien und Scholien auch bei Spinoza nicht die ursprüngliche Form des Forschens und Findens, sondern erst die nachgeschaffene des Darstellens und Beweisens ist, wie dies schon Descartes von den Geometern richtig erkannt hat. Aber dieser übermäßige Wert, den Spinoza auf die äußere Form der geometrischen Methode legte, hatte seinen tieferen Grund in dem viel innigeren Verhältnis, in

welchem für ihn die mathematische Anschauung mit dem metaphysischen Denken stand. Und das ist der eigentliche Kernpunkt seiner Originalität, der Springpunkt seines Systems. Vielleicht gelingt es, in kurzen Worten das Wesentliche dieses merkwürdigen Gedankenganges zu skizzieren.

Das höchste Gut, das Spinoza sucht, ist die wahre Erkenntnis Gottes: aber Gott ist die All-Einheit, welche die ganze Natur mit allen Einzeldingen in sich befaßt. Diesen pantheistischen Grundgedanken hat er aus all den vielen Elementen seiner Bildung eingesogen. Das System der Einzeldinge jedoch liegt in Gott nach einer bestimmten Ordnung, in den ewigen Verhältnissen des Naturgeschehens. Wenn es deshalb von Gott — in diesem pantheistischen Sinne — eine wahre, ihn völlig abbildende Idee geben soll, so muß diese Idee in derselben Weise, wie Gott selbst die Dinge in sich trägt, auch die Ideen aller Dinge in sich enthalten, und es müssen diese Ideen in derselben Ordnung aus der Gottesidee hervorgehen, in welcher die wirklichen Dinge aus der Gottheit quellen. Dies Ideal der Erkenntnis – die schärfste Fassung der pantheistischen Frage, die je aufgestellt worden ist — entwickelt Spinoza in dem Traktat über die richtige Ausbildung des Denkens. Seine pantheistische Sehnsucht nach Gotteserkenntnis verlangt eine Form des Denkens, nach welcher sich aus der Gottesidee allein alle anderen Erkenntnisse ebenso entwickeln sollen, wie in der Wirklichkeit alle Dinge aus der Gottheit hervorgehen. Es ist das letzte Problem der platonischen Philosophie, welches klar und deutlich auch vor Spinoza schwebt: das Ideal eines Systems der Ideen, welches seinen Ursprung allein in der höchsten Idee, derjenigen der Gottheit hat. Zugleich ist jene Aufgabe, welche sich Spinoza stellt, der absolute Ausdruck aller deduktiven Philosophie, welche in einem allenthaltenden Grundgedanken und in den formalen Operationen des Denkens die ausreichenden Mittel zur Erzeugung

alles Wissens zu besitzen glaubt. Das Problem des Pantheismus verdichtete sich deshalb für Spinoza zu der Frage, welches diese Operation des Denkens sei, durch welche aus der Idee der Gottheit alle Erkenntnis erzeugt werden sollte: und an dieser Stelle seiner Entwicklung war es, wo Spinoza den kartesianischen Gedanken, die Philosophie durch die Mathematik zu reformieren, in einer durchaus originellen und großartigen Weise aufnahm. Eine bedeutsame Parallele bietet sich für diesen Prozeß in der letzten Phase des platonischen Denkens dar; so dunkel unsere Nachrichten darüber sind, so ist uns von ihrer allgemeinen Tendenz doch soviel klar, daß Platon, um das System der Ideen deduktiv zu entwickeln, auf die rein begrifflichen Operationen verzichtete und an ihrer Stelle den Schematismus der pythagoreischen Zahlentheorie ergriff und mit seinen Ideen zu durchdringen suchte. Auch Spinoza konnte nicht hoffen, sein Problem durch die syllogistische Methode zu lösen: seit Bruno, seit Sanchez, seit Bacon, seit Descartes war man von ihrer Unfruchtbarkeit völlig überzeugt. Und so blieb ihm nur die synthetische Methode der Mathematik übrig, wenn die Aufgabe des Pantheismus auf dem deduktiven Wege zu lösen gelingen sollte. In der Mathematik des Raumes fand er die Analogie, nach der sich sein Pantheismus gestaltete. Das ist das Geheimnis seiner Philosophie, und die „geometrische Methode" ist für ihn mehr als ein Name, mehr auch als ein äußerer Apparat des Beweises, sie ist der innerste Charakter des ihm und ihm allein eigentümlichen Pantheismus. Denn da er — der echteste der Dogmatiker im kantischen Sinne — von der Meinung ausging, daß die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen identisch sei mit demjenigen der Dinge, so verwandelte sich ihm, indem er aus der Idee der Gottheit nach mathematischer Synthesis diejenigen aller Dinge entwickeln zu können meinte, auch die reale Beziehung der all-einen Gottheit zu

den einzelnen Dingen in ein geometrisches Verhältnis, und die mathematische Methode setzte sich ihm in eine metaphysische Weltauffassung um. Die „mathematische Folge" ist das Stichwort des Spinozismus, und der Zusammenhang mathematischer Sätze gilt ihm eo ipso für die reale Beziehung der Dinge.

Hierin besteht der spezifische Charakter der spinozistischen Philosophie; dies ist der eigentümliche und befremdende Hauch, der uns aus seiner Ethik anweht. Ebenso schattenhaft, wie dem Aristoteles jene letzte Phase des platonischen Denkens erschien, berührt uns dieser geometrische Pantheismus Spinozas. Er wirkt um so wunderbarer, in je grellerem Gegensatz er zu der mystischen Sehnsucht steht, welche die psychologische Triebfeder von Spinozas Denken bildet. Die tiefe Bewegung eines gotterfüllten Gemütes spricht sich in der trockensten Form aus, die zarte Religiosität erscheint im starrenden Panzer festgeketteter Schlußreihen, und die warme Gottesliebe projiziert sich in eine Anschauung, für welche die Welt Blut und Saft verloren hat und nur noch ein Reich nebelhafter Schemen bildet. Darin eben besteht das Einzige in Spinozas Entwicklung, daß das Eigentümliche seiner Weltauffassung aus einer Methode hervorgegangen ist. Auf dem Boden der pantheistischen Gott-Natur-Lehre, den er mit zahlreichen Denkern, vor allem seines Jahrhunderts, teilt, ergreift er die geometrische Methode, die ihm in Descartes entgegentritt, und indem er sie mit rücksichtsloser Konsequenz zu Ende denkt, entwirft er aus ihr seine Metaphysik.

Aus dieser eigentümlichen Verschmelzung der Gedanken begreifen sich alle diejenigen Züge seiner Lehre, welche ihn von sämtlichen übrigen Denkern vor und nach ihm so scharf unterscheiden. Alle seine anderen Lehren finden sich vorher oder nachher wieder: der geometrische Gesamtcharakter der Weltanschauung gehört ihm allein.

Zunächst bedingt diese Methode die eigenartige Ausgestaltung des Begriffs, mit dem sein Denken anhebt. Seine Gottheit ist für die Welt nichts anderes, als der Raum für die geometrischen Figuren und Verhältnisse. Wie deshalb der Geometer von der Anschauung des Raumes ausgeht und aus ihr alle seine Erkenntnisse ableitet, so beginnt Spinoza mit der Anschauung Gottes: die Intuition, welche ihr Objekt unmittelbar ergreift, ist ihm die höchste, der Gottbetrachtung allein angemessene Erkenntnisart. Wie ferner alle geometrischen Formen durch den einen Raum bedingt und nur in ihm möglich sind, so erscheinen bei Spinoza alle einzelnen Dinge nur als Gestalten in der einzigen göttlichen Substanz. Sie ist deshalb nichts als die abstrakte Kategorie der Dinghaftigkeit; sie gilt als das einzige Wesen und trägt die Möglichkeit aller Existenzen in sich, und wie die räumlichen Formen und Gesetze nichts sind ohne den Raum, der sie trägt, so die Dinge nichts ohne die Gottheit, in der sie sind und durch die sie begriffen werden. Und gerade wie beim geometrischen Raum die Einheit identisch ist mit seiner Einzigkeit, so schließt auch für Spinoza die Substantialität Gottes diejenige aller anderen Dinge aus. Die spinozistische Substanz ist der metaphysische Raum für die Dinge. Aber der geometrische Raum, als solcher und für sich allein angeschaut, ist der leere, und so ist auch die spinozistische Gottsubstanz die absolute Leere; sie ist inhaltslos, qualitätslos, die bloße Hypostasierung einer logischen Kategorie — das metaphysische Nichts. Das ist die Kritik des Spinozismus, welche dem dialektischen Spiel in dem weltbekannten Anfang der Hegelschen Logik zu Grunde liegt. Das Urbild für die Gottheit Spinozas ist der Raum; nach Abzug der sinnlichen Bestimmungen bleiben die leeren Formen seiner Substanz übrig, und so wenig als der Raum die materielle Wirklichkeit, so wenig ist die spinozistische Substanz die metaphysische[1]).

1) In der Auffassung, daß die Gottheit, weil sie alles ist, nichts

Und aus diesem inhaltslosen Gott soll nun „nach mathematischer Folge" die Fülle der Qualitäten und der Dinge hervorgehen; hierin ist Spinoza der Typus und zugleich die Rechenprobe der bloßen Deduktion, und mit vollem Rechte ist mit Anspielung auf eine biographische Notiz diese Absicht seines Denkens mit dem Weben der Spinnen verglichen worden. Sobald man aber näher zusieht, zeigt sich sehr bald, daß das „lediglich aus sich selbst herausspinnen" auch hier nur scheinbar ist. Denn nachdem in der Lehre von den unendlichen Attributen nur die Forderung aufgestellt worden ist, daß die unendliche Gottheit alle Qualitäten in sich trage, werden die beiden der menschlichen Erkenntnis zugänglichen Attribute, Denken und Ausdehnung, nicht sowohl aus dem Wesen der Substanz abgeleitet — weil dies eben durchaus unmöglich wäre —, sondern vielmehr empirisch und mit historischer Anknüpfung aufgenommen. Hier schon rächt sich die verschmähte Erfahrung an diesem wie an jedem Vertreter einer rein deduktiven Philosophie; denn stillschweigend nimmt Spinoza, wie es jeder tun muß, in den scheinbar so stolz einherschreitenden Prozeß der Synthesis dieses empirische Element auf: die Deduktion ist unterbrochen. Nachdem aber einmal diese beiden Attribute konstatiert worden sind, geht Spinoza folgerichtig aus dem Gedanken der Allgegenwart der absoluten Substanz zu jener Lehre von dem Parallelismus der Attribute über, welche historisch so überaus wirksam sein sollte. Derselbe Gedanke kehrt bei Leibniz wieder, nachdem der spinozistische Allgott

---

im besonderen ist, steht somit Spinoza der alten mystischen Lehre, die man als „negative Theologie" bezeichnet, nahe genug, und auch deren formal logischer Charakter ist bei ihm wiederzuerkennen, wenn man die Attribute als höchste Abstraktionen auffaßt und ihr Verhältnis zur Substanz im Auge hat (vgl. des Verfassers „Geschichte der Philosophie" § 31, 4. Aufl. S. 341 ff.). Allein das Neue und Auszeichnende für den Spinozismus bleibt die geometrische Analogie.

in die unendliche Menge der Monaden gesplittert ist, und ein merkwürdig ähnliches Verhältnis wie zwischen Spinoza und Leibniz wiederholt sich gerade in dieser Beziehung zwischen der Grundanschauung der Identitätsphilosophie, welche Reales und Ideales als die beiden parallelen Reihen aus dem Absoluten herleiten wollte, und der modernsten naturphilosophischen Spekulation, welcher an jedem Punkte des Universums Bewegung und Empfindung als Parallelprozesse gelten. Übrigens bot dieser Parallelismus schon für Spinoza, namentlich in psychologischer Beziehung (z. B. in der Erklärung des Selbstbewußtseins), eine Reihe von Schwierigkeiten dar, welche ihn, wie man aus seiner Korrespondenz wahrscheinlich gemacht hat, in seinen letzten Jahren zu einer höchst interessanten Umbildung seiner Attributenlehre zu führen begann: der Kernpunkt davon scheint der gewesen zu sein, daß er die Ausdehnung als das ursprüngliche Attribut der Gottheit auffassen und auf ihr die unendliche Reihe der übrigen derartig aufbauen wollte, daß in jedem folgenden sich der Prozeß des vorhergehenden in anderer Weise gewissermaßen spiegeln und potenzieren und auf diese Weise der absolute Parallelismus sämtlicher Attribute sich begreifen lassen sollte.

Doch die Attribute sind bei Spinoza nur das Mittelglied zwischen der Substanz und ihren Modis, den einzelnen Dingen, und in deren Verhältnis zur Gottheit liegt nun das Hauptinteresse an dem geometrischen Charakter des spinozistischen Pantheismus. Denn wenn die einzelnen Dinge nicht wahrhaft *sind*, so können sie nur *werden*, und von Platon bis zu Hegel ist das Hauptproblem jeder monistischen und deduktiven Philosophie die Erklärung des Werdens, des Hervorgehens der Dinge aus Gott. Und hier tritt für Spinoza an die Stelle des metaphysischen Geschehens die „mathematische Folge". Wie aus dem Wesen des Raumes alle geometrischen Formen und Verhältnisse,

so folgt aus dem Wesen Gottes die gesamte Welt der Dinge und ihrer Gesetze; sie folgt mit absoluter, unvermeidlicher, willenloser Notwendigkeit, und damit fallen Freiheit, Zufall, Zwecktätigkeit für den Spinozismus zu leeren Wahngebilden dahin; sie folgt nicht als zeitliche Succession, sondern als ewige Bedingtheit, und damit verlangt Spinoza, daß die wahre Erkenntnis die Dinge begreifen soll als eine ewige Folge aus dem Wesen Gottes, daß sie ein Denken, sein soll sub specie aeterni. Aber so wenig wie der Raum die wirkende Ursache des Dreiecks oder der Gleichheit der drei Dreieckswinkel mit zwei Rechten, so wenig ist die spinozistische Gottsubstanz die reale, wirkende Ursache der Dinge. Auch hier ist aus dem Gedanken Spinozas das lebendige Wesen der Kausalität herausgefallen und nur ihr leeres Schema übrig geblieben; seine natura naturans ist nicht mehr die wirkende Naturkraft Brunos, sondern nur noch der leere Raum, in welchem sich — man weiß nicht wie — Linien, Flächen und Körper konstruieren und wieder verwischen. An dieser Stelle setzte Leibniz in voller Opposition seinen Begriff der Substanz als der wirkenden Kraft dem toten Schematismus Spinozas entgegen. Allein wenn wir nun Spinozas Ethik fragen, wie denn aus dem Wesen der Gottheit die einzelnen Dinge folgen, so läßt sie uns völlig im Stich; sie behauptet fortwährend, daß alle Dinge die notwendige und ewige Folge aus dem Wesen Gottes sind; aber sie vermag den Prozeß dieses „Folgens" selbst nicht aufzuzeigen. Die Analogie der Geometrie sagt uns, weshalb nicht: so wenig aus der bloßen Anschauung des leeren Raumes ohne die in jedem Menschen lebendige empirische Kenntnis räumlicher Formen jemals eine Geometrie geworden wäre, ebensowenig ist aus dem leeren Alleinheitsbegriff die individuell gestaltete Welt zu entwickeln. Das ist der tiefste Sinn der metaphysischen Weltvernichtung, des Akosmismus, den man Spinoza vorgeworfen hat: in dem

leeren Raum seiner Substanz sind die individuellen Dinge, welche die wirkliche Welt ausmachen, spurlos untergegangen.

Statt deshalb das Hervorgehen der Gesamtheit der Dinge aus dem Wesen Gottes wirklich aufzuweisen, begnügt sich Spinoza damit, die strikte Notwendigkeit zu zeigen, mit welcher innerhalb der Welt die einzelnen Dinge sich gegenseitig bedingen, und hierin verfährt er dann mit Ausschluß aller Teleologie in konsequenter Durchführung der mathematischen Folge; von diesem Gesichtspunkte aus entwirft er seine Physik der Affekte und der Leidenschaften ebenso wie seine Physik des Staates, erstere unter dem Einfluß Descartes', letztere in noch viel höherem Grade unter demjenigen von Hobbes. Allein auch die Art und Weise, wie er sich diese gegenseitige Bedingtheit der einzelnen Dinge vorstellt, hat einen stark mathematischen Beigeschmack: in dem Begriffe der „Determination", welcher hierbei immer die Hauptrolle spielt, gehen die Vorstellung der kausalen Bestimmung und Einwirkung und diejenige der geometrischen Begrenzung unmerklich in einander über, und wie die geometrische Figur das, was sie ist, eben den Grenzen verdankt, welche sie von den anderen Figuren trennen, so bedeutet für Spinoza diese gegenseitige Bedingtheit der einzelnen Dinge wesentlich dies, daß jedes einzelne Ding das, was es ist, durch die Summe der übrigen, d. h. durch dasjenige ist, was es nicht selber ist. So hat auch der metaphysische Satz: „omnis determinatio negatio" und überhaupt die gesamte, so höchst eigentümliche Negationstheorie des Spinozismus, welche übrigens noch bei Leibniz in der Theodicee ihre Blüten trieb und erst von Kant in seiner Schrift über die negativen Größen überwunden wurde, — sie hat ihre Wurzeln in einer geometrischen Analogie.

Von dieser Lehre aus nimmt dann der Spinozismus die ethisch-religiöse Schlußwendung, welche allen mystischen

Systemen gemeinsam ist. Alle Endlichkeit ist Mangel und Unvollkommenheit, denn sie ist Negation: jedes endliche Ding ist positiv, insofern es die Substanz in sich trägt; es ist negativ, insofern es nicht selbst die Substanz, insofern es durch andere Dinge „determiniert" ist. Diese Begriffe der Positivität und Negativität übernimmt Spinoza aus den auf vielen Linien fortgepflanzten Lehren des Aristotelismus in der Verschmelzung mit denjenigen der Aktivität und Passivität, und entwickelt aus ihnen in der psychologisch-ethischen Anwendung seine schöne Theorie von der Ueberwindung der Leidenschaften durch das Denken. Da aber alle Vervollkommnung des Endlichen nur in dem Ueberwinden der Negation und in der Entwicklung des Positiven besteht, und da Gott die einzige und die ganze Positivität ist, so bedeutet dieses Ideal der Vervollkommnung für Spinoza nichts anderes, als das Aufgehen des Geistes in Gott. So entspringt jene Lehre von dem amor intellectualis quo deus se ipsum amat, von der Hingabe des denkenden Geistes an Gott, worin der Mensch seine Freiheit und seine Seligkeit findet, und welche doch nichts weiter ist, als das Wirken Gottes in ihm. Es ist ein wundersam ergreifendes Gefühl, zu sehen, wie sich Spinoza aus den grauen, nebelhaften Abstraktionen seines mathematischen Systems wieder in diese volle Sonnenglut seines Gottgefühls emporringt, wie er mit der letzten „Folge" seiner geometrischen Methode das Geheimnis seines eigenen Herzens ergreift und jenem Denktriebe, der ihn im Innersten bewegt, einen systematischen Ausdruck gibt. Wenn dieser Gedanke, daß der Trieb, Gott zu schauen, die Gotteskraft in uns ist, seiner „Weisheit letzten Schluß" bildet, so sehen wir ihn — den sonst so einzig und fremd Dastehenden — einig mit dem philosophischen und religiösen Denken eines Jahrtausends, an dessen Ende er steht; und gehen wir dem philosophischen Ursprung dieses

Gedankens nach, so finden wir in zahllosen Wandlungen immer wieder den platonischen ἔρως. Hatte den Trieb feuriger Jugendbegeisterung, mit dem Platon diesen Gedanken erfaßte, Aristoteles in die ruhige Betrachtung des νοῦς ποιητικός zu verklären gesucht, so gaben ihm die Zeiten religiöser Sehnsucht und vor allem die Spekulationen der Neuplatoniker den taumelnden Schwung religiöser Ekstase, und von da an mischen sich diese drei Formen in mannigfacher Weise durch alle Philosophien des Mittelalters hindurch, bis dieser Gedanke, neu belebt und von tiefem Gefühle beseelt, in allen mystischen Anfängen des neueren Denkens hervorbricht; er begegnet uns in dem „Funken" des Meister Eckhart, in der Gottebenbildlichkeit Jakob Böhmes — er ist jener eroico furore, welcher Giordano Brunos unstätes Leben durchpulst — er ist zu klarer Anschauung abgeklärt in dem amor intellectualis Spinozas.

So vollendet sich die Philosophie des Mannes in der tiefen und weihevollen Erfassung desselben Gedankens, der als eine ungelöste Sehnsucht im Anfang seines Denkens stand und ihm sein Geschick bereitete. Die Symphonie seiner Gedankenentwicklung klingt in ihren Grundton aus, in den religiösen; die denktätige Liebe zum Weltgott ist das reifste Produkt seiner Philosophie, ebenso wie sie deren Grund und Anfang war. Und damit stehen auch wir wieder am Anfang unserer Betrachtung, welche von der Identität seines Geistes und seines Charakters ausging und nun diejenige seines Lebens und seiner Philosophie begriffen hat. Von keinem Philosophen hat es je in höherem Grade gegolten, daß er lebte, was er lehrte; jene gottrunkene Liebe, die seine Gedanken trägt, weht auch durch sein Leben. Er denkt Gott — und die Welt schwindet ihm in wesenlosen Schein; er will Gott — und die Dinge der Welt verschwinden aus seiner Begierde. Es erfüllt ihn nur die eine Leidenschaft des Denkens; er

will nur Gott erkennen, und die Welt ist ihm nichts. Er will nichts von ihr als das eine: „noli turbare circulos meos!“ Wohl liegt darin ein Egoismus des Denkens, ein Mangel realer Lebenskraft; aber er wächst bei Spinoza hervor aus der Tiefe der Erkenntnis, daß die Begierden und Leidenschaften der Welt den Blick des Auges, das den Glanz der Gottheit erfassen will, nur trüben können, und daß die Seele, welche Raum haben soll für die reine Gottesliebe, frei sein muß von jedem anderen Wunsche. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“: das ist das Thema für das Leben dieses „Atheisten“, und die Ausführung davon sind jene Eigenschaften stiller Bedürfnislosigkeit, sorgloser Unabhängigkeit, lautersten Uneigennützigkeit, welche wie die reinliche Poesie niederländischen Stillebens über seinem inneren und äußeren Dasein weben. Darum finden wir bei ihm keine andere als die notdürftigste praktische Tätigkeit; scheu zieht er sich von der großen Welt zurück; er lehnt es ab, seine Philosophie auf dem Katheder zu dozieren, und nach der ersten trüben Erfahrung, welche ihm den Wankelmut auch derer, die sich seine Freunde zu nennen wünschten, deutlich genug zeigte, verschiebt er selbst die Wirksamkeit seiner Schriften auf die Nachwelt. Es ist in dieser reinen Selbstgenügsamkeit keine Spur von der unruhigen und leidenschaftlichen Hast des Reformatorentums, denn es mangelt ihm die Einbildung, „er könne ¡was lehren, die Welt zu bessern und zu bekehren“: er, der auf dem festen Boden der Religion den Religionen frei gegenüberstand, besaß nichts von dem unreifen Proselytentum des Unglaubens, das spätere Geschlechter gesehen haben; denn es fehlte ihm vor allem jenes Pharisäertum des Unglaubens, das in unseren Tagen grassiert und das da im knabenhaften Dünkel an seine Brust schlägt und ausruft: „Ich danke dir, Materialismus, daß ich nicht bin wie dieser Frommen

einer!" Nichts von alledem ist in Spinoza zu finden, und das ist bei ihm kein Stolz und keine Menschenverachtung, sondern nur das tiefe Gefühl vollkommener Einsamkeit. Geschieden von seiner Familie und seinem Volke, ohne Freunde, keines Staates Bürger und Mitglied keiner Konfession — so ist er ein echtes Bild jener Heimatlosigkeit, welche den Genius in dieser Welt kennzeichnet. Sein Reich ist nicht von dieser Welt – es ist die Welt der Wissenschaft; sie ist ihm das Göttliche, das Befreiende, das Erlösende, und so ist sein Leben wie seine Lehre nichts als ein Apotheose der Wissenschaft, und er selbst ein Heros der Wissenschaftlichkeit. Daher stammt auch der tiefe Ernst, den seine Züge tragen. Kaum dürfen wir ihn Schwermut nennen; denn ihm ist die Resignation kein Schmerz mehr. Das sind nicht die lustmüden, verzerrten Züge des modernen Pessimismus, das ist der wahre Ausdruck antiker Ataraxie; das ist auch nicht die großartige Tragik des Märtyrertums, denn nie vielleicht, mit Ausnahme des Sokrates, hat ein Mensch das trübe Geschick des Nichtverstandenseins und der Verfolgung mit weniger Pathos getragen, als Spinoza. Von Milde und Sanftmut ist dies Leben übergossen bis zum Tode, und jener Zug des Ernstes stammt nur aus der tiefen Wahrhaftigkeit, vor der das Spiel des Lebens vergeht: denn die Wahrheit ist der Ernst. Und daneben mischt sich in diesen Ausdruck ernster Ruhe noch ein anderer — es ist der der Arbeit, zwar nicht derjenigen, welche die Hände schwielig macht, aber doch der schwersten und zerreibendsten von allen — der Arbeit des Denkens. So steht es vor uns, dies Denkerleben, ganz der Wahrheit geweiht, und darin eben beruht die Erhabenheit seiner stillen Größe. Denn zu sterben für die Wahrheit, sagt man, sei schwer — schwerer ist es, für sie zu leben.

Immanuel Kant.

Zur Säkularfeier seiner Philosophie.

(Ein Vortrag. 1881.)

Die altehrwürdige Gewohnheit, große Abschnitte unserer Zeitrechnung zur Veranlassung für eine festliche Erinnerung an bedeutende Männer, Taten und Ereignisse zu nehmen, legt den Jahrzehnten, in denen wir leben, viele Verpflichtungen auf. Nicht als wären wir ein sonderlich dankbares, mit dem geistigen Blick nach rückwärts gewendetes Geschlecht: aber es trennt uns eben ein Jahrhundert von der Zeit höchster Lebendigkeit deutscher Kultur, von der Zeit, wo bei uns Dichtung und Philosophie sich in ungeahnter Kraft erhoben und einander die Hände reichten, um aus Kampf und Gegensatz eine ganz neue Bildung zu erzeugen, — jener Zeit, wo Schlag auf Schlag Großes getan, Größeres gewollt, Größtes geahnt wurde.

Wer solche Feier ernst begeht, der tut es mit geteiltem Gefühle. Die Freude erwärmt ihn, daß doch noch nicht ganz verloren ist der dankbare Aufblick zu jenen Höhen unseres nationalen Bildungslebens, von denen uns die sittlichen und intellektuellen Kräfte herabgeflossen sind, welche, zu mächtigem tatkräftigen Strome vereinigt, befruchtend und gestaltend sich über den Boden unseres Volkslebens ergossen haben. Doch daneben tritt gewissen-

hafte Einkehr in uns selbst und damit der Ueberschlag des Verlustes, den wir neben gewaltigstem Gewinn doch seitdem an der Energie jener höchsten Kulturtätigkeiten erlitten haben.

So feiert nun, nachdem schon mancherlei Geburts- und andere Erinnerungstage festlich begangen worden sind, in diesem Jahre Deutschland, wenn auch nur still durch eine kleine Gemeinde vertreten, die Vollendung des ersten Jahrhunderts nach dem Erscheinen eines Buchs — der Kritik der reinen Vernunft von Kant. Wir feiern das Buch, und wir feiern den Mann. In Königsberg, der Stätte seiner Arbeit, hat man seinen sterblichen Resten eine neue Grabstätte bereitet und dabei, der Mode des Tages gemäß, den stummen Schädel gemessen, in welchem der größte Gedankenkampf einst sich abgespielt. Dort wie anderwärts sind zu würdiger Feier Reden gesprochen, die nun im Druck vorliegen, zahlreiche Schriften sind dieser edelsten Erinnerung der deutschen Philosophie gewidmet worden, die einen schon fertig, die anderen, auf lange Arbeit angelegt, erst im Entstehen: dicke Bücher und kurze Broschüren, gelehrte Werke und populäre Darstellungen sind in Masse erschienen, und wer nicht selbst dazu Bedürfnis empfand, der mochte durch Preisausschriften sich dazu anregen lassen. Nicht nur die philosophischen Zeitschriften, auch die allgemeinen Revüen haben dem Momente Rechnung getragen, und bis in die Unterhaltungsblätter und Zeitungsfeuilletons hat sich die Wirkung erstreckt, wo denn zwischen Novelle und Rösselsprung sich überall auch ein Plätzchen gefunden hat, um einige Anekdoten von dem „großen Königsberger" aufzuwärmen und einige Notizen über seine Lehre mitzuteilen. So gering dabei oft der absolute Wert, so groß ist der relative Nutzen, wenn neben der Erfindungssucht, dem Politikfieber und dem literarisch-musikalischen Dilettantismus auch nur flüchtig wieder an die wahren Schätze unseres

geistigen Lebens erinnert wird. Und weit über Deutschlands Grenzen hinaus hat diese Festbewegung sich ausgebreitet: die Zeitschriften und Revüen fast aller anderen europäischen Völker geben deß Zeugnis, und drüben, jenseits des Ozeans, haben sie eigens einen Philosophenkongreß nach Concord zusammengerufen, um mit Reden und feierlichen Akten sich an unserer Erinnerung zu beteiligen.

Was ist das für ein Buch, dem — einem Buche wohl zum erstenmal — die Ehre einer solchen Säkularfeier angetan wird? Jeder weiß es: es ist das Grundbuch der deutschen Philosophie. Mit ihm feiern wir den Triumph des deutschen Geistes. Dieses Buch ist eine Tat, eine große Tat: es ist der Bruch mit aller früheren, es ist die Begründung einer ganz neuen Philosophie.

Wer Kants Kritik der reinen Vernunft liest oder eines seiner späteren Werke, die auf ihr sich aufbauen und, wie sie nur durch jene möglich sind, zugleich auch die von ihr notwendig verlangte Ergänzung bilden, der empfindet sofort die absolute Originalität der neuen Lehre, die anfangs unverstanden blieb und nachher mit glühender Begeisterung ergriffen wurde. Es sind ganz neue Probleme, es ist behufs ihrer Lösung ein ganz neues Begriffsmaterial, es sind ganz neue Resultate, die uns hier entgegentreten. Diese Originalität muß zuerst betont werden, ohne zu vergessen, daß ihr mannigfach vorgearbeitet, daß die Zersetzung des Alten, der schüchterne Anfang des Neuen schon lange vor Kant sichtbar war. Aber wie bei allen großen Taten, so genügt es auch hier zur Erklärung nicht, alle Anregungen sich kaleidoskopisch durcheinandergewürfelt zu denken. Das Neue begreift sich nur aus einem schöpferischen Prinzip, welches die Elemente zu sinnvoller Gestaltung anordnet. Und deshalb sollen auch hier nicht die einzelnen Fäden der Vorbereitung verfolgt, sondern der Meistergriff gezeigt werden, mit dem Kant sie zusammenfaßte.

Geht man dem Wesen dieser Originalität nach, so ist sie zunächst negativ: es ist die Emanzipation von den begrifflichen Formen, in welchen bei aller Verschiedenheit der Ansichten und der Interessen die gesamten Diskussionen der früheren Philosophie geführt worden waren. Kants Gedankengänge erscheinen als ein ganz Neues gegenüber dem Begriffsapparat, mit welchem alle vorhergehende Philosophie arbeitete: so verschieden die früheren Lehren unter sich sind, Kant gegenüber haben sie eine gewisse Gleichartigkeit, von der sein ganzes Denken sich scharf abhebt.

Diese Gleichartigkeit aller vorkantischen Philosophie beruht auf dem gemeinsamen Ursprunge, den sie in der griechischen Wissenschaft hat. Die großen Systeme, der Platonismus, der Aristotelismus, der Stoizismus, hatten sich in dem römischen Reiche über die gesamte Kulturwelt des Mittelmeeres als die bestimmenden Mächte der Erkenntnis ausgebreitet, und von da aus haben sie mehr als einen Weg genommen, um sich die Herrschaft über das Denken der germanischen Völker zu gewinnen und zu sichern. Zuerst übernahm die mit der griechischen Begriffswelt völlig durchdrungene, in ihrem philosophischen Ausdruck durchaus davon abhängige Kirchenlehre die Erziehung der Germanen, die sie mit geringen, meist formalen Resten der antiken Bildung durchführte. Dann trat als wesentliche inhaltvolle Ergänzung der europäischen Gedankenwelt das Begriffssystem hinzu, in welches die Araber und die Juden des Mittelalters mit jahrhundertelanger Arbeit die griechische Philosophie verwandelt hatten: bereichert durch diesen zweiten Zufluß gelangte die christliche Wissenschaft zu ihrer größten Ausbreitung und zu ihrer vollkommensten begrifflichen Gestaltung. Und wenn dieser Ausbreitung endlich eine neue Bewegung entgegentrat, welche teils von Sizilien, teils von Byzanz her ihre Wellen zuerst nach Italien und dann immer weiter und weiter schlug — die Wellen

der Renaissance —, so war auch deren Triebkraft zuletzt in Athen zu suchen. Auch die Opposition stammte aus derselben Quelle: der ‚originale Platon' und der originale Aristoteles kämpften gegen ihre mittelalterlichen Verwandlungen. In der Mystik, in Giordano Bruno, in dem protestantischen Peripatetizismus, in der Formenlehre Bacons, in den eingeborenen Ideen bei Descartes und weiterhin bei Spinoza und Leibniz — allüberall sind es griechische Begriffe, die gegen griechische Begriffe mit neuer Gestaltung und Begründung ins Feld geführt werden, und selbst die Fragestellungen eines Locke, Condillac und Hume sind in das griechische Begriffssystem eingeschlossen.

So weit alle diese Lehren auseinander gehen, eine Gleichartigkeit der Grundbegriffe, wie sie Platon und Aristoteles formuliert haben, geht durch sie alle hindurch; und nur eine Erscheinung ist seit dem Beginn der neueren Zeit als ein Fremdartiges und Neues hinzugetreten: das ist die mathematische Naturwissenschaft, die, in der pythagoreisch-platonischen Schule nur erst gestreift, durch den Aristotelismus beiseite geschoben, in der Renaissance nicht ohne Anknüpfung an ihre antiken Vorbilder neu gegründet und mit gewaltigem Siegeslauf zu höchsten Zielen geführt wird. Sie ist das erste, spezifisch ungriechische Element in dem modernen Denken, und es ist deshalb höchst bedeutsam, daß Kant von ihr die tiefste und nachhaltigste Einwirkung erfahren hat.

So sehr sie jedoch auch schon vor Kant die Philosophie zu bestimmen und ihre Begriffe darin einzuflechten begann, die Herrschaft des platonisch-aristotelischen Begriffssystems vermochte sie nicht zu erschüttern: sie stand in deren Rahmen wohl als ein Fremdes, das die Harmonie störte, aber sie sprengte ihn nicht. Darum blieb die systematische Grundlage des wissenschaftlichen Lebens dieselbe, die durch die Griechen bestimmte, bis Kant auftrat. In ihm eröffnet sich ein neues Gedankenreich. Wenn andere vorher sich

gegen das traditionelle Begriffssystem erhoben, so geschah es hie und da an einzelnen Punkten. Er gab eine gänzlich neue Welt; bei ihm erschien alles in ganz neuem Lichte; er war, wie Jean Paul gesagt hat, ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal. Mit Recht hat man behaupten dürfen: es gibt, wenn man von allem Nebensächlichen absieht, bisher nur zwei philosophische Systeme: das griechische und das deutsche — Sokrates und Kant!

Welches ist nun der Unterschied zwischen diesen beiden Systemen? Ich will versuchen, aus den Begriffsformeln den letzten Kern herauszuholen, und gehe dabei von einer Reflexion auf die Verschiedenheit des Kulturhintergrundes aus, dem beide entsprossen sind.

Die griechische Philosophie ist das Produkt einer einfachen, in sich geschlossenen Nationalkultur, und sie trägt deren Züge an sich. Das Bildungsleben der Hellenen entfaltete sich in einem harmonischen Zusammenhange. Die Mannigfaltigkeit der mythischen Vorstellungen war früh durch die Poesie zu ästhetischen Gestalten abgeklärt, in denen die Ideale des Volkes ein unsterbliches Leben führten: so bildeten die homerischen Gesänge die Grundlage aller Erziehung in Griechenland. Die sozialen Verhältnisse befreiten den Vollbürger von der Notwendigkeit alltäglicher Arbeit, und in freiem Genusse politischer Unabhängigkeit durfte das Individuum der edleren Arbeit an den Gütern der Kultur sich hingeben. Dazu kam die Einfachheit des wirklichen Wissens, dessen Vereinigung in einem Kopfe noch keine Mühe machte, dazu kam vor allem der naive Glaube an eine Begrenztheit der Wirklichkeit, in deren schön geschlossener Runde das Land und das Leben der Griechen den Mittelpunkt bilde. So ist es zu verstehen, wie in diesem Volke das wissenschaftliche Denken, das hier zuerst sich frei machte, das sich an einzelnen Hypothesen, an Sammlung und Beobachtung geübt und gestaltet hatte

und das in Sokrates sich selbst und seine normale Gesetzmäßigkeit entdeckte, nun auch verlangte, von sich aus mit seinen Gesetzen und seinen notwendigen Formbestimmtheiten bis in die Tiefe der Dinge wühlen zu können und das Universum in sich abzuspiegeln.

Griechentum ist Intellektualismus. Die Erkenntnistätigkeit, welche hier zum erstenmale um ihrer selbst willen geübt wird, wirft sich zur beherrschenden Seelentätigkeit auf: sie soll das Handeln bestimmen, in ihr wird auch das Prinzip der Sittlichkeit gesucht, und von ihr wird angenommen, daß sie die ganze Weltwirklichkeit in idealer Form wiederhole. Alle griechische und alle von dieser abhängige Philosophie lebt in der Voraussetzung und arbeitet sich darin ab, daß mit dem menschlichen Wissen ein abschließendes, restlos die Wirklichkeit wiedergebendes Weltbild zu gewinnen sei. Sie will nichts anerkennen, als was erkannt ist, was im begründbaren Urteile sich formulieren läßt.

In diesem Sinne ist der Aristotelismus, wie er die größte Kraft der historischen Wirkung entfaltet hat, in der Tat auch der reinste Typus des griechischen Intellektualismus. Sein höchster metaphysischer Begriff ist derjenige der Gottheit als des sich selbst denkenden Denkens, und seine höchste Tugend ist die Kontemplation, die wissenschaftliche Betrachtung. Aber eben deshalb, weil die Tragweite der Erkenntniskraft als unbegrenzt angesehen, weil die in der Auffassung menschlicher Lebensverhältnisse ausgebildeten Begriffsformen ungeprüft auf die Deutung aller Erscheinungen übertragen werden, eben deshalb enthält dieser ganze Metaphysizismus eine geistige Ausstrahlung spezifisch menschlicher Vorstellungsformen: wie in der Weltbetrachtung der Mensch noch als Mittelpunkt des Universums, sein Geschick noch als Weltgeschick, so wird die begriffliche Ausmalung menschlicher Verhältnisse noch naiv als Welterkenntnis angesehen.

Hiergegen stellen wir die Kulturwelt der Gegenwart. So sehr in ihr die Verschiedenheit der einzelnen Nationen verfolgbar ist, im allgemeinen leben wir in einer abgeschliffenen Gesamtkultur. Uns umgeben viel verschlungene, äußerst problemreiche Verhältnisse des äußeren, des politischen und sozialen Lebens, uns umwogt mit stürmischen Wellen der tägliche Kampf um das Dasein. Unser Blick hat sich in das Unendliche erweitert, er kennt keine Grenze des Seins: aus tausend und abertausend Quellen auf dem ganzen Erdball rinnt uns ein Wissen zusammen, daß nie mehr in Einem Kopfe vereinigt und nie mehr auf eine einfache Gesamtformel gebracht werden wird. Längst vor allem müssen wir uns an die Vorstellung gewöhnen, daß wir nicht im Mittelpunkte des Weltlebens sitzen, sondern irgendwo in einem entlegenen Winkel ein bescheidenes Dasein abspinnen.

Und als wenn es mit dieser Demütigung des Wissens durch sich selbst, als wenn es mit dieser Vielgespaltenheit unseres Kulturlebens noch nicht genug wäre, so geht durch unser ganzes Leben ein tiefer Riß hindurch. Seitdem die griechische Philosophie ihren heimatlichen Boden verlassen und sich in die wissenschaftliche Grundlage der Weltkultur verwandelt hat, fand sie sich ein Fremdes, Uebermächtiges gegenüber: die Religion, welche von Orient her den europäischen Kontinent erobert hat. Mit rastloser Zähigkeit hat der Geist der griechischen Wissenschaft die Jahrhunderte hindurch daran gearbeitet, diesen Inhalt ganz zu durchdringen und zu bewältigen: es ist ihm nicht gelungen. Alle Systeme der mittelalterlichen Philosophie sind die vergebene Liebesmüh des Wissens, den Glauben aus sich zu reproduzieren. Wenn die Wissenschaft nach wie vor danach rang, den letzten Zusammenhang der Dinge zu verstehen, wenn es ihr sogar gelang, erst in geringer, dann in immer größerer Ausdehnung das religiöse Bewußtsein

in sich hineinzuziehen, — zuletzt blieb doch eben dies religiöse Bewußtsein mit logisch unvereinbarer Selbständigkeit daneben bestehen. Neben dem auf die griechischen Begriffe gebauten Rationalismus läuft der Mystizismus des Glaubens einher, hier mehr, dort weniger Raum für sich in Anspruch nehmend, aber niemals vollständig überwunden. Alle Stufen des Antagonismus zeigt die Geschichte dieser Gegensätze von der erstrebten Versöhnung bis zum erbitterten Kampf, bis zur Vernichtung des Denkens durch die starre Orthodoxie und bis zur Vernichtung des religiösen Bewußtseins durch die Aufklärung; das Charakteristischste aber ist jene Lehre von der zwiefachen Wahrheit, der theologischen und der philosophischen, welche im Ausgange des Mittelalters aufkam, und seither in Männern wie Bayle und Jacobi und in vielen anderen Erscheinungen einen den neueren Begriffen sich mehr anpassenden Ausdruck gefunden hat.

So ist das moderne, um mit Hegel zu reden, das „zerrissene Bewußtsein". Es hat die Harmonie der unbefangenen Einfachheit verloren und müht sich an seinen inneren Widersprüchen ab. Die griechische Wissenschaft ist mit ihrem gesamten Begriffssystem ein unentbehrlicher Bestandteil unserer Kultur geworden, ein Besitztum der Menschheit in saecula saeculorum, und an einer Reihe von Grundbegriffen auch der modernen Naturforschung, die sich ihr noch am selbständigsten gegenüberstellt, läßt sich zeigen, wie stark sie uns allen, manchem vielleicht ohne daß er davon weiß, im Blute steckt: aber sie hat aufgehört, für sich allein den abschließenden Rahmen unserer Weltbetrachtung zu bilden, sie kann in dem ganzen Zusammenhange unseres Geisteslebens nicht mehr das Höchste und Letzte sein.

Das ist nun die große Bedeutung der kantischen Philosophie, daß sie diesem veränderten Verhältnisse der Kulturtätigkeiten zum erstenmale einen völlig adäquaten Ausdruck gibt, daß sie in großen Zügen diesen unseren

geistigen Gesamtzustand ausprägt, und das ist die Epoche machende Tat der „Kritik der reinen Vernunft", daß sie diesen Tatbestand mit strengster wissenschaftlicher Beweisführung zum unumstößlichen Bewußtsein bringt. Die Mittel der wissenschaftlichen Erkenntnis, zeigt sie, reichen nicht aus und werden niemals ausreichen, um ein Weltbild, in dem Sinne, wie der jugendlich unbefangene Wissenstrieb es sich als Aufgabe gestellt hatte und wohl noch jetzt und immer stellen mag, mit notwendiger und allgemeiner Geltung hervorzubringen. Die Wissenschaft ist allein nicht imstande, jenes alle unsere Bedürfnisse umfassende Bewußtsein zu gewähren, welches wir als die Krönung unseres selbstbewußten Lebens erstreben müssen.

Auf diesem Aussprechen eines durch das ganze moderne Leben hin sich erstreckenden Geheimnisses beruhte zunächst bei uns in Deutschland die zündende Wirkung der kantischen Lehre. Sie fiel in eine Zeit literarischer Gährung, in der sich gegen eine alles wissende Aufklärung und eine alles beweisende Philosophie die Ursprünglichkeit genialer Naturen mit „Sturm und Drang" auflehnte, wo aus dem grauen Einerlei formalistischer Bildung die Phantasie ihre Feuergarben emporsteigen ließ und das leidenschaftliche Gefühl sein Zauberlicht über die Wirklichkeit warf. Diese Zeit sehnte sich nach Unerforschlichem; sie freute sich jeder rätselhaften Regung, die sie im Menschengemüt entdeckte, jedes geheimnisvollen Schleiers, der sich über die Zusammenhänge der Wirklichkeit breitete. Des Wissens und des Beweisens satt, lebte sie in der Ahnung, im Gefühl, in der Einbildung. Und nun auf einmal bewies ihr der nüchternste und strengste aller Denker ihr Recht: er wies die Wissenschaft in ihre Schranken und proklamierte die Selbständigkeit des moralischen und des ästhetischen Urteils. Er wirkte deshalb auf die junge Generation ganz in derselben Weise wie schon vor ihm Rousseau: jubelnd empfand man

die Befreiung von den Formeln des Wissens und die Verkündigung einer Religion des allgemeinen Menschengefühls. So wurde vor allem Schiller von der kantischen Philosophie gepackt, Schiller, der dann die hohe Aufgabe erfüllte, ihr Prophet in der allgemeinen Literatur zu werden; und so haben später die Romantiker durch alle Phasen ihrer Entwicklung hindurch und in allen Richtungen ihrer vielverzweigten Tätigkeit sich an Kant emporzuranken versucht.

Aber was war es denn so besonderes an diesem Nachweis von der Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens? War denn nicht Ähnliches oft und mit vielen Gründen behauptet worden? Hatten denn nicht von diesen Grenzen der menschlichen Erkenntnis schon viele in vielen Absichten gesprochen? — die Skeptiker und die Mystiker, die Orthodoxen und die Positivisten? Gewiß! aber mit ihnen allen hat Kant prinzipiell nichts zu tun!

Nichts zunächst mit dem gewöhnlichen Skeptizismus, der von irgend welchen methodologischen Voraussetzungen her die Möglichkeit einer vollkommenen Einsicht in die gesetzmäßigen Zusammenhänge der unserer Erfahrung zugänglichen Welt bestreitet. Gerade gegen diesen kehrt sich der kantische Nachweis mit voller Energie, und es gibt wenige Menschen, welche von der Erkenntniskraft der Wissenschaft und von ihrem Rechte, den gesamten Umfang unserer Erfahrungswelt zu bewältigen und zu durchdringen, so felsenfest überzeugt sind wie Kant. Seine ganze theoretische Philosophie ist nichts weiter als die systematische Besinnung auf die unumstößlichen und unumgänglichen, jedem normal denkenden Menschen von selbst einleuchtenden Voraussetzungen und Grundsätze, ohne welche es überhaupt keine Verständigung der Denkenden unter einander und keinen Versuch wissenschaftlicher Konstatierung irgend welcher Tatsachen, keine Verarbeitung dieses Stoffs zu Erkenntnissen gibt. In der Begründung der wissenschaftlichen Arbeit auf ihre un-

mittelbar evidenten Prinzipien besteht die Aufgabe und die Leistung der kantischen Erkenntnistheorie.

Darum darf seine Lehre am allerwenigsten mit jenem aus dem 18. Jahrhundert stammenden und für die „Jetztzeit" nur frisch aufgeputzten Positivismus verwechselt werden, der sich heutzutage an die Rockschöße Kants zu hängen liebt, jenem Positivismus, welcher die menschliche Wissenschaft darauf beschränken will, einzelne Tatsachen festzustellen und, wiederum nur als Tatsache, einen gewissen Rhythmus ihrer zeitlichen Reihenfolge zu beobachten. Der glänzendste vielleicht und sicherste Nachweis, den Kant in der Kritik der reinen Vernunft gegeben hat, läuft darauf hinaus, zu zeigen, daß jede sog. Konstatierung von Tatsachen bereits nur durch eine Anzahl von allgemeinen Voraussetzungen zu begründen ist, welche zwar erst mit der allmählichen Entwicklung der menschlichen Erkenntnistätigkeit zum Bewußtsein kommen, welche aber durch alle die einzelnen Fälle, deren Begründung in ihnen zu suchen ist, nicht selbst erst begründet werden können. Kein Zeitpunkt ist zu bestimmen, keine Messung auszuführen, keine Wägung vorzunehmen, ohne daß man als Grund für ihre Anerkennung über die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse und über das Verhalten der Dinge in dem Ablauf des Geschehens eine Reihe von Grundsätzen stillschweigend voraussetzt, welche durch den Zusammenhang unserer Erfahrungen fortwährend bestätigt werden, welche darum erst durch die abstrahierende Aufmerksamkeit auf unsere Erfahrung von uns haben aufgefunden werden müssen, welche aber, weit entfernt, durch diese Bestätigungen, an denen sie zum Bewußtsein kamen, etwa auf induktivem Wege begründbar zu sein, selbst erst die Gründe für die notwendige Geltung einer, wie man zu sagen pflegt, erfahrungsmäßig konstatierten Tatsache enthalten. Niemals sind bloße Empfindungen und ihre Addition eine Erfahrung, welche auf wissenschaftliche Geltung Anspruch erheben kann, sondern jedesmal liegt

eine Deutung der Wahrnehmung durch Grundsätze und Voraussetzungen vor, die als unmittelbar gewiß und selbstverständlich gelten. Dies Selbstverständliche nicht zu sehen, ist die Kurzsichtigkeit des Positivismus: Philosophie im kantischen Sinne ist die Lehre von eben diesem Selbstverständlichen.

Wenn aber andererseits Kant für die Geltung dieser selbstverständlichen Grundsätze bestimmte Grenzen setzt, so hat diese Wendung seiner Argumentationen doch gar nichts mit allen den zahlreichen Versuchen zu tun, welche in der Geschichte der europäischen Völker gemacht worden sind, um jenseits solcher willkürlich bestimmten Grenzen entweder die Naturgewalt des individuellen Gefühls zu entfesseln oder die Autorität einer historischen Erscheinung einzusetzen. Der Glaube, für den Kant durch die Grenzbestimmung der wissenschaftlichen Erkenntnis Platz machen will, ist ganz anderer Art, und die Gründe, welche diese Grenzbestimmung erzeugen, sind nicht in einem Hinschielen auf eine schon anderswie feststehende Überzeugung und in dem Bedürfnis, diese um jeden Preis zu retten, sondern in der Untersuchung über das Wesen der wissenschaftlichen Gewißheit selbst zu suchen.

Von allen diesen Formen der früheren Skepsis unterscheidet sich die kantische Kritik prinzipiell, und zwar deshalb, weil sie die gemeinsame Voraussetzung überwunden hat, auf der jene sämtlich beruhen. Diese gemeinsame Voraussetzung aber ist dieselbe, welche durch den Vorstellungsmechanismus überall entsteht, welche deshalb in dem gewöhnlichen Bewußtsein zu jeder Zeit die herrschende gewesen ist und es voraussichtlich auch bleiben wird, welche endlich von der griechischen Wissenschaft in naivem und nie bezweifeltem Vertrauen übernommen und unwillkürlich zur Grundlage ihres gesamten Begriffssystems gemacht worden war.

Diese von Kant überwundene Meinung ist die Vorstellung, als sei die menschliche Wissenschaft bestimmt und

als habe sie darin ihr Regulativ, eine unabhängig von ihr bestehende Welt abzubilden.

Die nach den Gesetzen der Association und der Reproduktion im historischen Fortschritt der Gattung entstandene, in der Sprache niedergelegte und in jedem Individuum sich wiederholende Vorstellungsweise betrachtet den vorstellenden Organismus als ein Glied der in räumlichen Beziehungen stehenden Welt von Dingen. Sie ist deshalb geneigt, auch den Erkenntnisprozeß entweder direkt als einen räumlichen Vorgang oder doch nach Analogie eines solchen zu betrachten, und selbst, wenn man sich von dieser Nötigung der Vorstellungsweise soviel als möglich frei zu machen sucht, unterliegt man noch dem Zwange der davon beherrschten Sprache, welche als Bezeichnung für die Verhältnisse des Denkens zu seinen „Gegenständen" kaum etwas anderes als sinnliche Tropen darbietet. Der Geist „steht" den Dingen „gegenüber"; wenn er empfindet und vorstellt, so tut er das, weil sie auf ihn einwirken oder weil er sich ihnen nähert; er „ergreift", er „erfaßt", er „begreift", er „erklärt" sie; und sie „drücken sich in ihm ab", „spiegeln sich in ihm"; er „gibt sie wieder", er „reproduziert" sie, er „nimmt sie in sich auf", er „wiederholt sie in sich" u. s. f. Alle Theorien, welche die griechische und die von der griechischen abhängige Wissenschaft über die Entstehung der Vorstellungen aufgestellt hat, laufen darauf hinaus, eine Wechselwirkung zwischen dem Ding und der Seele zu statuieren und als das Produkt dieser Wechselwirkung ein Abbild des Dinges anzunehmen, welches dann den Inhalt der Empfindung oder Vorstellung ausmache. Wenn man auf diesem Wege den Anteil festzusetzen suchte, der an dem gemeinsamen Produkt einerseits dem Subjekt, andererseits dem Objekt zukomme, so ging man doch immer von der Grundannahme aus, daß in der Vorstellung sich der Gegenstand abbilde oder abbilden solle. Der gesamte antike Skeptizismus zielt darauf hin, zu zeigen,

daß diese Abbildung infolge der Trübung durch mancherlei Medien immer nur unvollkommen von statten gehen könne. Die platonische Metaphysik beruht auf der Voraussetzung, daß, wie den sinnlichen Empfindungen die Körperwelt, so auch den Vernunftbegriffen eine unkörperliche Welt als das Original entspreche, dessen Abbild sie sein solle. Die Erkenntnistheorie des Aristoteles involviert durchgängig die Ansicht, daß die im Begriff, im Urteil und im Schluß ausgesprochenen Denkbeziehungen Abbilder der realen Beziehungen zwischen den Gegenständen seien, deren Abbilder wiederum in den einzelnen Elementen des Denkens zu suchen seien. Hieraus ergaben sich die Probleme der theoretischen Philosophie nach Aristoteles. Daß die einzelnen Vorstellungen, die einer unmittelbaren Einwirkung der Dinge auf uns ihren Ursprung zu verdanken scheinen, deren mehr oder minder vollkommene Abbildungen seien, mochte als selbstverständlich erscheinen; wie aber die Vorstellungsverbindungen und ihre Produkte, die Urteile und Begriffe, die doch offenbar einem rein subjektiven, in der Seele sich abspielenden Prozesse entstammen, — wie diese auch noch Abbilder der Wirklichkeit sein sollten, das bildet das Thema aller der Streitigkeiten zwischen Sensualismus und Rationalismus, zwischen Nominalismus und Realismus, welche, von den Stoikern begonnen, sich durch das ganze Mittelalter hindurchziehen und erst kurz vor Kant in resultatloser Antithese endigen. Die beiden einzig konsequenten Antworten, die unter dieser Fragestellung möglich sind, stehen sich zum Schlusse scharf gegenüber: entweder muß mit Hume angenommen werden, daß für keine dieser subjektiven Vorstellungsverbindungen behauptet werden darf, sie sei Erkenntnis in jenem Sinne einer Abbildung der Wirklichkeit, oder es muß mit Leibniz angenommen werden, daß eine „vorherbestimmte Harmonie" den notwendigen Ablauf der Vorstellungen als den Doppelgänger des gleich notwendigen Ablaufs der Wirklichkeit eingerichtet hat.

Die „Wirklichkeit" auf der einen Seite, die Vorstellung auf der anderen, und diese, wenn sie Erkenntnis sein soll, das Abbild jener: das ist die Grundvoraussetzung der vorkantischen Philosophie wie der ganzen gewöhnlichen Denkweise. Ob sie es sein kann, wie sie es sein kann — das sind die Probleme der vorkantischen Erkenntnistheorie. Ueberall liegt, ausgesprochen oder unausgesprochen, der Auffassung von dem Verhältnis des Denkens zu seinem Inhalt ein optischer Vergleich zu Grunde. Die Seele soll, wenn sie erkennt, das sein, als was sie nach Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno besonders Leibniz mit einem oft zitierten Wort bezeichnet hat, ein „Spiegel der Welt"[1]). Dann läßt sich, scheint es, die Vergleichung ganz hübsch weiter führen: manche Spiegel sind trübe oder fleckig, andere verzerren die Bilder, welche sie wiedergeben, wenige sind so korrekt, daß das Bild völlig dem Gegenstande entspricht. Alle diese Unterschiede scheinen sich in der Erkenntnis und den Stufen ihrer Vollkommenheit wiederzufinden.

Also die Seele ein Spiegel der Welt! Es gibt vielleicht wenig Gleichnisse, welche so hinken wie dieses, und wenig Ausdrücke, welche das, was sie sagen wollen, so schief bezeichnen. Selbst die Voraussetzung zugegeben, ist der Vergleich höchst unglücklich. Unter einem Spiegel versteht man sonst gewöhnlich einen Körper (A), dessen Oberfläche die von irgend einem anderen Körper (B) ausgehenden Lichtstrahlen in der Weise reflektiert, daß vermöge ihrer wirklichen oder scheinbaren Wiedervereinigung sich in einem den Spiegel beobachtenden Auge (C) genau derselbe oder ein ähnlicher, nach bestimmten mathematischen Verhältnissen modifizierter Eindruck erzeugt, wie er von dem wirklichen Gegenstande B

1) In der Leibnizschen Metaphysik freilich hat das Wort noch einen objektiven, tieferen Sinn, von dem hier nicht die Rede ist; gewöhnlich aber denkt man bei der Erwähnung dieses Ausdrucks nur an das oben behandelte Bild.

hervorgerufen wird; jede Spiegelung also involviert insofern eine Täuschung, als das Spiegelbild an einem anderen, als dem von dem wirklichen Gegenstande B eingenommenen Orte erscheint. Nichts von alledem ist in dem Verhältnis des Denkens zu seinen Gegenständen aufzufinden. Wenn das Spiegeln eine Täuschung mit sich bringt, — das Erkennen soll es gewiß nicht tun. Vor allem aber, der Prozeß des Spiegelns setzt außer dem Spiegel A und dem Gegenstande B noch einen Beobachter C voraus, welcher das durch B in A erzeugte Bild sehen soll. Niemand aber meint, daß die Dinge sich in der erkennenden Seele so abspiegeln sollen, daß ein Dritter sie darin wahrnehmen könne; sondern in diesem Falle ist der Spiegel A zugleich der Beobachter C. Ein kurioser Spiegel, diese erkennende Seele! ein Spiegel, der selber die in ihm erzeugten Bilder sieht, und der sogar manchmal — Wunder des Wunders! — den Einfall hat, sich selbst zu sehen!

Die Verfehltheit des Vergleichs ist bezeichnend für die Unklarheit der Vorstellungsweise, welche durch ihn anschaulich gemacht werden soll. Wenn man gewöhnlich meint, die Wahrheit einer Vorstellung müsse darin bestehen, daß sie mit ihrem „Gegenstande" in derselben Weise übereinstimme, wie ein Spiegelbild mit seinem Original, so ist diese Parallele in keiner Richtung ernstlich und klar zu Ende zu denken. Zwei Sinneseindrücke, der eine durch das Original, der andere durch die Spiegeloberfläche und ihre Reflexion des Lichts hervorgerufen, sind zwei vergleichbare Objekte, zwei Vorstellungen nämlich, welche in demselben Bewußtsein vereinigt sein und hinsichtlich der Identität ihrer Elemente und deren Verbindungsweise aufeinander bezogen werden können. Vergleichen ist eben eine Tätigkeit des beziehenden Bewußtseins und tritt nur zwischen verschiedenen Inhaltsbestimmungen desselben Bewußtseins auf. Von einer Vergleichung eines Dinges mit einer Vorstellung kann deshalb niemals die Rede sein, wenn nicht das „Ding" selbst auch

eine Vorstellung ist. Was eine durch Vergleichung zu gewinnende Ähnlichkeit oder Übereinstimmung zwischen einem nicht vorgestellten Dinge und einer Vorstellung sein sollte, das kann niemand sagen oder ernstlich denken. Jene Auffassung, als ob Wahrheit Übereinstimmung der Vorstellungen mit Dingen wäre, kommt auch nur durch die gewöhnliche Ansicht zu stande, als hätte man in gewissen Vorstellungen, nämlich in den sinnlichen Wahrnehmungen, die Dinge selbst. Dieser naive Sensualismus ist die Ursache eines Irrtums, dem, wie das gewöhnliche Bewußtsein, so auch die Wissenschaft bis Kant unterlegen ist. Wer sein Erinnerungsbild von einem Freunde „mit dem Freunde selbst vergleicht", um über die Richtigkeit des ersteren zu entscheiden, der führt doch nichts anderes aus, als eine Vergleichung zwischen seiner erinnerten und der nun durch die Sinne hervorgerufenen Vorstellung. Wer nach einer Hypothese sich eine Vorstellung von den Bestimmungen eines herbeizuführenden Ereignisses gemacht hat und nun zur Verifikation der Hypothese das Resultat seiner Berechnung „mit der Sache selbst" vergleicht, der konfrontiert doch nun und nimmermehr seine Vorstellung mit einem Dinge, sondern zwei Vorstellungen, von denen die erste durch Nachdenken, die zweite durch Sinneswahrnehmung gewonnen war. Die Übereinstimmung, in der man die Wahrheit sucht, findet also in der Tat nur zwischen Vorstellungen verschiedenartigen Ursprungs statt, und die Täuschung, als würden Vorstellungen mit Dingen verglichen, entsteht lediglich dadurch, daß für das gemeine Bewußtsein stets die jedesmaligen Sinneseindrücke unmittelbar als Dinge gelten.

Wollte man nun aber doch, der alten Täuschung folgend, daran festhalten, es sei die Aufgabe unseres Denkens und sein Erkenntniswert bestehe darin, die absolute Wirklichkeit abzubilden, so muß durchaus zugestanden werden, daß für uns niemals eine Entscheidung darüber zu stande

kommen könnte, in welchem Maße diese Aufgabe erfüllt wäre. Denn da Ding und Vorstellung inkommensurabel sind, da wir niemals anderes als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen können, so ist für uns auch nicht die geringste Möglichkeit vorhanden, zu entscheiden, ob irgend eine Vorstellung mit etwas anderem als wieder mit Vorstellungen übereinstimmt.

Wenn dem so ist, so hat es keinen Sinn, von der Wissenschaft zu verlangen, daß sie ein Abbild der Wirklichkeit sein solle; der Begriff der Wahrheit kann nicht mehr eine Uebereinstimmung der Vorstellungen mit Dingen involvieren; er reduziert sich auf die Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander, der sekundären mit den primären, der abstrakten mit den konkreten, der hypothetischen mit den sensualen, der „Theorie" mit den „Tatsachen".

Zu diesem Resultate gelangte man vor Kant durch die Untersuchungen über den Ursprung der sinnlichen Wahrnehmungen. Die Physiologie leistete der Philosophie den wesentlichen Dienst, sie von der populären Ansicht zu befreien, als ob die Sinneswahrnehmung eo ipso das Abbild des wirklichen Gegenstandes in der vorstellenden Seele sei. Schon in der antiken Skepsis angeregt, wurden diese Gedanken von den terministischen Logikern des Mittelalters wie Occam, und von den Skeptikern der Renaissance, besondern von Sanchez, vertieft, von Descartes aufgenommen und von Hobbes zu der Lehre verarbeitet, daß das gesamte sinnliche Weltbild als subjektives Gebilde zu seinem hypothetischen Originale nicht in dem Verhältnisse der Abbildlichkeit stehen könne. Später hat Locke dies im ersten Anlauf gewonnene Resultat modifiziert und die „Subjektivität" auf die sinnlichen Qualitäten beschränkt, während er für Raum- und Zeitformen darauf zurückkam, sie als Abbilder der absoluten Wirklichkeit zu betrachten. Er inaugurierte dadurch die Weltvorstellung der modernen

Naturforschung, welche von ihren heutigen Vertretern nur durch ein großes Mißverständnis mit dem Namen Kants in Verbindung gesetzt zu werden pflegt.

Allein die auf solchem Wege gewonnene Ansicht, daß Wahrheit nicht in der „Uebereinstimmung" der Vorstellungen mit Gegenständen, sondern nur in derjenigen von Vorstellungen unter einander zu suchen sei — man ist geneigt, sie den immanenten Wahrheitsbegriff zu nennen — ist weit davon entfernt, in dem Sinne, wie es merkwürdigerweise meistens auch in philosophischen Untersuchungen angesehen wird, von metaphysischen Voraussetzungen und von der Annahme einer bestimmten Beziehung zwischen Dingen und Vorstellungen frei zu sein; sie involviert durchaus nicht, wie es auf den ersten Blick erscheint, ein rein immanentes Verhältnis der Vorstellungen unter einander. Denn daß zwei Vorstellungen verschieden sind, daß sie nicht mit einander übereinstimmen, ist an sich so wenig ein Mangel oder etwas zu Vermeidendes oder zu Verwerfendes, daß vielmehr auf der Unterscheidung der Vorstellungen der gesamte Denkprozeß beruht: die Forderung, daß zwei Vorstellungen in irgend einer Weise mit einander übereinstimmen sollen, ist nur unter der Voraussetzung gestellt und nur in dem Falle berechtigt, daß sie sich beide auf einen und denselben Gegenstand „beziehen". Mag man dabei auch von jener populären Meinung absehen, sie seien beide dazu bestimmt, diesen Gegenstand abzubilden und deshalb auch einander zu gleichen, so hat doch das Verlangen der Uebereinstimmung nur so lange Sinn, als sie beide auf ein gemeinsames x bezogen werden, das sie beide in der Vorstellungstätigkeit, wenn auch nicht als seine Abbilder, repräsentieren sollen. Ohne diese Beziehung auf eine und dieselbe Realität wüßte man ja gar nicht, welche unter den zahllosen Vorstellungen mit einander verglichen und zur Herbeiführung der immanenten Wahrheit übereinstimmend gefunden werden sollen.

So mannigfach deshalb auch diese Auffassung gewendet und umgeprägt worden ist, immer wird doch die Wahrheit in einer Beziehung der Vorstellung zu einer absoluten Wirklichkeit gesucht, für welche sie das „Zeichen", die „Repräsentation", von der sie die notwendige und konstante Folge sein soll. An die Stelle des sinnlichen ist ein begriffliches, an die Stelle des anschaulichen ein abstraktes Verhältnis getreten, statt des „Abbildens" spricht man von Kausalität. Unsere Vorstellungen sind nicht mehr die Bilder der Dinge, sondern deren notwendige Wirkungen auf uns, und so wenig wie in anderen Fällen scheint es auch hier erforderlich, zu meinen, daß die Wirkung ein Abbild ihrer Ursache sein müsse.

Diese Ansicht ist sehr plausibel. Sie bedarf jener unmöglichen Vergleichung zwischen Dingen und Vorstellungen nicht, und sie fügt sich dem Rahmen der kausalen Weltbetrachtung scheinbar leicht, einfach und abschließend ein. Zu dem System der Dinge gehört auch das vorstellende Bewußtsein, und zu den Zustandsveränderungen, welche in dem System der naturgesetzmäßigen Funktionen sich ergeben, gehört auch die Erzeugung der Vorstellungen im Bewußtsein durch die Einwirkung der anderen Dinge. Man wird nicht fehl gehen, wenn man bei der großen Mehrzahl der Männer der heutigen Wissenschaft diese Vorstellungsweise voraussetzt. Nur soll man sie nicht kantisch nennen, denn sie ist nur eine von Kant überwundene Vorstufe seiner Kritik. Nur soll man sie nicht Erkenntnistheorie nennen, denn sie enthält eine vollständige Metaphysik als ihre Voraussetzung. Nur soll man sie nicht eine erklärende Theorie nennen, denn sie ist eine Hypothese, und zwar eine von denjenigen, die niemals verifiziert werden können.

Denn wenn wir von den Dingen nichts weiter kennen als die Wirkungen, welche sie auf unsere Vorstellungs-

tätigkeit ausüben, nach welchem Wahrheitsbegriff soll denn diese Annahme selbst als wahr beurteilt werden? Wo ist die wahrnehmbare Tatsache, mit der diese Theorie übereinstimmen soll? Jene in der Hypothese angenommene Einwirkung der Dinge auf die Vorstellungstätigkeit kann selbst niemals wahrgenommen werden, da, der Hypothese selbst zufolge, jede Wahrnehmung nur eine Vorstellungskombination ist und niemals die Dinge selbst enthält. Oder soll etwa diese Ansicht in dem Sinne „wahr" sein, daß das darin ausgesprochene Kausalverhältnis zwischen den Dingen und unseren Vorstellungen der gedankliche Ausdruck, d. h. das Abbild des zwischen beiden realiter, in natura rerum bestehenden Verhältnisses ist? Aber dann sind wir ja wieder bei der alten Vorstellung von der Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein!

In der Tat liegt jenes ursprüngliche Vorurteil auch noch dieser Hypothese heimlich zu Grunde. Alle die Theorien der englischen und französischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts, welche dem Menschen die Fähigkeit absprechen, die „Dinge an sich" zu erkennen, vollziehen damit einen Akt der Resignation und haben deshalb einen skeptischen Anflug. Es kommt immer dabei so heraus, daß unser Wissen eigentlich ein Abbild des Universums sein sollte, daß das aber nun einmal leider nicht der Fall sei, daß vielmehr das Höchste, was wir erreichen können, darin bestehe, den wirklichen Zusammenhang soweit im Bewußtsein zu reproduzieren, als wir unsere Vorstellungen für Wirkungen unbekannter Dinge erklären. Die Lehre von der immanenten Wahrheit ist nur ein partieller Verzicht auf die Erreichung der transscendenten Wahrheit, die als Richtschnur geltend bleibt.

Es war nötig, diese Umrisse der verwickelten Geschichte des Wahrheitsbegriffes anzudeuten, um die völlige Originalität von Kants Erkenntnistheorie verständlich zu machen.

Denn der Springpunkt seiner kritischen Philosophie liegt, wie sich biographisch festlegen läßt, in seinen Untersuchungen darüber, „worauf die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand beruhe“: und das vollkommen Neue in seiner Behandlung dieser Frage besteht darin, daß er seiner Fragestellung nicht mehr jenen populären Gegensatz von Sein und Vorstellen zu Grunde legt und deshalb für die Beantwortung weder die sinnlichen Schemata noch die Reflexionsbegriffe anwendet, unter denen bis dahin die erkenntnistheoretischen Probleme bearbeitet worden waren. Keines dieser Schemata und keine dieser Reflexionsformen reicht aus, um das Verhältnis von Denken und Sein in der Weise vorzustellen, daß daraus der Unterschied wahrer und falscher Vorstellungen abgeleitet werden könnte. Die geheimnisvolle „Beziehung“ der Vorstellungen auf Gegenstände muß also auf ein anderes Verhältnis zurückgeführt werden, welches von jenen metaphysischen Voraussetzungen und allen den daraus entstehenden Schwierigkeiten frei ist.

Dies Verhältnis findet Kant in dem Begriffe der Regel[1]. Wenn nach der populären Auffassung der „Gegenstand“ das Original ist, mit welchem die für wahr geltende Vorstellung übereinstimmen muß, so ist er, bloß von der Seite der Vorstellungstätigkeit her gesehen, eine Regel, nach welcher sich bestimmte Vorstellungselemente anordnen sollen, damit sie in dieser Anordnung als allgemeingiltig anerkannt werden. Die Elemente der Vorstellungstätigkeit, die sog. Empfindungen, können in jedem Individuum nach der psychologischen Notwendigkeit der Assoziation in beliebige Verbindungen und Reihenfolgen gebracht werden: von einem „gegenständlichen“ Denken ist nur insofern die Rede, als sich in der unendlichen Menge

1) Diese Untersuchung, die schwierigste von allen, bildet die „transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“.

von Kombinationen, die auf diese Weise möglich sind, nur gewisse Anordnungen als solche herausstellen, die gedacht werden sollen. Jedes Individuum ist im stande, die Elemente der Vorstellungstätigkeit in seiner Weise zu verbinden: aber nur Eine Anordnung derselben ist im einzelnen Fall richtig, d. h. nur eine hat den Wert, daß sie für alle Vorstellenden gelten sollte. Alles Denken, welches den Anspruch erhebt, Erkenntnis zu sein, enthält eine Vorstellungsverbindung, die nicht nur das Produkt individueller Assoziation, sondern eine Regel für alle diejenigen sein will, denen es um Wahrheit ihres Denkens zu tun ist. Was also nach der gewöhnlichen Voraussetzung ein „Gegenstand" ist, der im Denken abgebildet werden soll, das ist in voraussetzungsloser Betrachtung eine Regel der Vorstellungsverknüpfung.

Ob es mehr ist, — das wissen wir nicht, und das brauchen wir nicht zu wissen. Wenn diese Regel auf einer absoluten, von allem Vorstellen unabhängigen Realität beruht, in einem „Ding-an-sich" begründet ist, — wenn sie einem „höheren" Vorstellen, einer „transscendentalen Apperception" oder einem „absoluten Ich" angehört, — wir können es niemals wissen. Uns genügt es, zu konstatieren, daß es in unseren Vorstellungsassoziationen einen Unterschied der Wahrheit und der Falschheit gibt, welcher darauf beruht, daß nur die als wahr anzuerkennenden Vorstellungsverbindungen nach einer Regel geschehen, die für alle gelten soll.

Auf den ersten Blick kann es erscheinen, als ob dieser neue, auf dem Begriff der Regel und der Allgemeingiltigkeit beruhende Wahrheitsbegriff der voraussetzungsvollste von allen wäre, als ob er die metaphysische Annahme einer Vielheit von denkenden Subjekten notwendig involviere, und als ob er deshalb die allgemeine Hypothese von einer dem Vorstellen entsprechenden Wirklichkeit durch eine sehr

viel speziellere und bestreitbarere ersetze. In Wahrheit ist das aber nicht der Fall. Denn wenn wir die „Regel" als dasjenige bestimmen, was für alle gelten soll, so bedienen wir uns dabei eines abgeleiteten Merkmals, wodurch dasjenige, was wir meinen, unter den Verhältnissen unserer gewöhnlichen Vorstellungsweise am anschaulichsten gemacht zu werden scheint. Aber schon das individuelle Bewußtsein macht — ohne jede Rücksicht auf die anderen — in sich die Erfahrung davon, daß einige seiner Vorstellungen nach einer Regel geschehen, die sein soll, andere dagegen nur sich in ihm vollziehen, ohne den Wert der Normalität in Anspruch nehmen zu dürfen. Die Allgemeingiltigkeit ist nur die für die empirische Welt der vorstellenden Subjekte gezogene Konsequenz der Normalität. Schon das einzelne Bewußtsein unterscheidet für sich allein ganz sicher zwischen dem, was nach der Regel gedacht wird, und dem, was mit ihr in keiner Beziehung steht; und erst, wenn man die Annahme einer Vielheit denkender und um der Wahrheit willen denkender Individuen hinzunimmt, erweist es sich, daß die „Regel" für alle dieselbe sein muß.

Die kantische Philosophie hebt also nicht, wie man ihr nachgesagt hat, die Gegenstände auf: ihr „Idealismus" besteht keineswegs darin, zu behaupten, daß in der weiten Welt nichts existiere, als die Vorstellungsmassen der Individuen. Aber sie behauptet, indem sie jede Metaphysik abschneidet, daß Gegenstände für uns nichts weiter sind, als bestimmte Regeln der Vorstellungsverbindung, welche wir vollziehen sollen, wenn wir wahr denken wollen. Was diese Regeln sonst sein mögen, geht uns nichts an, da wir davon nicht das geringste im Ernste vorzustellen im stande sind: Kant lehnt jede metaphysische Deutung dieser Regeln ab; seine Nachfolger haben sich darin desto üppiger ergangen, indem sie meinten, aus der schöpferischen Tätigkeit des Geistes auch die Inhalte seiner regelgebenden Funktion

ableiten und damit in ihrer Notwendigkeit begreifen zu können.

Gesetzt also, ich mache die Wahrnehmung, daß jetzt in einer bestimmten Entfernung von mir sich eine rote Kugel von bestimmter Größe befinde, so meint das naive Bewußtsein, die Richtigkeit dieser Wahrnehmung beruhe darauf, daß das alles in derselben Weise unabhängig von mir wirklich so sei: Kant dagegen zeigt, die „Wahrheit" dieser Behauptung bestehe darin, daß die Vorstellungen dieses Zeitpunkts, dieser Raumlage, dieser Gestalt und Größe, dieser Farbe usw. nach einer Regel verknüpft werden, welche, unabhängig von jeder individuellen Association, gelten und damit für jeden Denkenden maßgebend sein soll. Man sieht, diese Auffassung ändert an den Verhältnissen der gewöhnlichen Vorstellungstätigkeit nichts; sie rektifiziert nur die Deutung, welche man ihnen unter dem Einfluß eines gewissen Vorurteils, das sich in den Reflexionsbegriffen von Sein und Vorstellen und dem sinnlichen Schema ihres Verhältnisses ausdrückte, von alters her zu geben gewohnt war. Was man, ohne es in Wahrheit denken zu können, Gegenstand nannte, ist bei Kant eine Regel der Vorstellungsverbindung.

Weder für die Elemente, die dabei verbunden werden sollen, noch für die Formen dieser Verbindung hat es irgendeinen Sinn, zu fragen, ob sie Abbilder einer absoluten Wirklichkeit sind, oder sonst in irgend einer Beziehung zu einer solchen stehen: es handelt sich nur darum, daß in dem Gewoge der Vorstellungen gewisse Verknüpfungen sich nach einer Regel vollziehen, welche gelten, für alle gelten soll. In der unendlichen Mannigfaltigkeit der Vorstellungsverbindungen gibt es solche, welche einer allgemeingiltigen Regel, einer Norm entsprechen. Wahrheit ist Normalität des Denkens.

Jede besondere Regel aber, welche die Normalität einer einzelnen Vorstellungsverbindung und damit ihre „Gegenständlichkeit" ausmacht, erweist sich bei näherer Untersuchung

als abhängig von einer allgemeineren Form der Vorstellungsverknüpfung: jene ist nur dann begründet, wenn sie eine besondere Anwendung von dieser ist. Daß zwei Empfindungen a und b als die gleichzeitigen Eigenschaften eines und desselben Dinges vorgestellt werden sollen, ist nur möglich durch die Anwendung einer allgemeinen Regel, wonach überhaupt verschiedene Vorstellungsinhalte in der Form der Substantialität und Inhärenz mit einander verknüpt werden sollen. Alle besonderen normalen Vorstellungsverknüpfungen stehen also in letzter Instanz unter einer Anzahl von allgemeinsten Regeln der Verknüpfung, welche die Voraussetzungen des normalen Denkens überhaupt bilden. Es gibt ohne diese Voraussetzungen kein Denken, welches über die Naturnotwendigkeit der Association hinaus den Wert der Wahrheit in Anspruch nehmen dürfte. Alles wissenschaftliche, d. h. normale und allgemeingiltige Denken beruht auf der stetigen Anwendung dieser allgemeinen Regeln: die Aufgabe der Philosophie ist es, diese höchsten Normen des nach Wahrheit trachtenden Denkens zum Bewußtsein zu bringen.

Indem die Philosophie sich auf die Regeln des normalen Denkens besinnt, ist sie damit beschäftigt, die Tätigkeit zu begründen, welche die übrigen Wissenschaften an ihren einzelnen „Gegenständen" fortwährend ausüben. Sie sucht die allgemeinen Voraussetzungen, welche als normative Bestimmtheit des richtigen Denkens aller wissenschaftlichen Arbeit zu Grunde liegen. Sie sucht die „Vor-urteile" auf, ohne welche alle einzelnen alltäglichen Urteile des Wissens wie des scientifischen Fortschritts haltlos in der Luft schweben würden. Sie entwirft das theoretische Normalbewußtsein des Menschen und weist die Regeln nach, unter welche sich alles Denken zu beugen hat. —

Das ist in großen Zügen der Inhalt jenes wundersamen Buches, dessen Säkularfeier wir begehen, — der Kritik der reinen Vernunft. Die Philosophie soll kein Abbild der Welt

mehr sein, ihre Aufgabe ist, die Normen zum Bewußtsein zu bringen, welche allem Denken erst Wert und Geltung verleihen.

Aber eben deshalb weist dieses Buch, welches nur eine Kritik der Erkenntnis sein will, über sich selbst hinaus. Die Aufgabe der Wissenschaft, zeigt es, ist nicht, die Welt abzubilden, sondern dem Spiel der Vorstellungen das normale Denken gegenüberzustellen, und seine philosophische Spitze besteht darin, die letzten, alles übrige begründenden Prinzipien des normalen Denkens zu formulieren. An die Stelle des Weltbildes, das die griechische Philosophie suchte, tritt die Selbstbesinnung, vermöge deren der Geist sein eigenes Normalgesetz sich zum Bewußtsein bringt. Und wenn die Aufgabe der Philosophie so gefaßt ist, so zeigt sich von selbst, daß sie mit der Aufstellung der Normen des erkennenden Denkens erst zum geringsten Teile gelöst ist. Denn es gibt andere Tätigkeiten des menschlichen Geistes, in denen, unabhängig von allem Wissen, sich ebenso eine Normalgesetzgebung, ein Bewußtsein davon offenbart, daß aller Wert der einzelnen Funktionen durch gewisse Regeln bedingt ist, denen die individuelle Lebensbewegung sich unterordnen soll. Neben dem normalen Denken steht das normale Wollen und das normale Fühlen: sie haben alle drei das gleiche Recht. Nachdem Kant die Meinung abgestreift hat, daß das richtige Denken ein Abbild des Seins geben soll, verschwindet der Anspruch des Denkens, alle Wahrheit in sich zu haben und aus sich zu schöpfen, von selbst: die Besinnung auf die Normen erstreckt sich auf den ganzen Umfang des Seelenlebens.

So lange man die Wahrheit als Uebereinstimmung von Vorstellung und Ding betrachtete, da war sie freilich nur im Denken zu suchen: denn von solchen Uebereinstimmungen ist weder im sittlichen Handeln noch im ästhetischen Fühlen etwas zu finden. Wenn man aber unter Wahrheit mit Kant die Norm des Geistes versteht, so gibt es ethische und ästhetische Wahrheit so gut wie theoretische. Darum

schrieb Kant nach der Kritik der theoretischen Vernunft diejenigen der praktischen und der ästhetischen, und erst alle die drei großen Werke zusammen geben seine ganze Philosophie. Man darf eigentlich nicht mehr sagen: seine Weltanschauung; denn er kann, er will kein Weltbild liefern. Statt dessen gibt er uns eine den Ganzen Umfang der menschlichen Lebensbetätigung umspannende Besinnung auf die Normalgesetze des Geistes. Er grenzt die Geltung der einzelnen, indem er sie subjektiv begründet, genau gegeneinander ab; er weist jedem den Wert zu, der ihm in dem Ganzen unseres Normalbewußtseins zukommt, und er zeigt, wie sie sich streitlos zu einem Systeme vereinigen, dessen letzte Spitze wir nur zu ahnen vermögen.

Wenn deshalb von einer Ergänzung die Rede gewesen ist, welche Kant für die Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis in dem ethischen und dem ästhetischen Bewußtsein gesucht habe, so darf das nicht in einer falschen Analogie zu den Versuchen aufgefaßt werden, welche die frühere Skepsis wohl gemacht hat, das Wissen durch Überzeugungen und Gefühle zu „ergänzen". Man mißversteht Kants ganze Absicht und man deutet seine Lehre so schief wie nur irgend möglich, wenn man meint, er habe gezeigt, daß die Wissenschaft nur von der Welt der „Erscheinungen" ein Bild gewinnen, von den Dingen an sich dagegen nichts „erkennen" könne, und daß man, um zu einer Weltanschauung zu gelangen, zu den denknotwendigen Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins und zu den genialen Intuitionen der Kunst greifen müsse. Die Wahrheit ist, daß Kant den Begriff der „Weltanschauung" im alten Sinne überhaupt zersetzt hat, daß für ihn ein Abbild der Wirklichkeit keinen Sinn hat, und daß er deshalb auch nichts darüber gelehrt hat wie sich etwa in der Erzeugung dieses Weltbildes Wissen, Glauben und Anschauen einander „ergänzen" könnten. Die Wahrheit ist, daß Kant als die Aufgabe der Philosophie

die Besinnung auf die „Prinzipien der Vernunft", d. h. auf die absoluten Normen, bestimmt hat und daß diese Besinnung, weit entfernt, durch die Regeln des Denkens erschöpft zu sein, erst durch die Regeln des Wollens und des Fühlens ihren Abschluß findet. In der Besinnung auf die höchsten Wertbestimmungen sind die Normen der Wissenschaft nur ein Teil: neben ihnen gelten, selbständig und völlig unabhängig davon, die Normen des sittlichen Bewußtseins und des ästhetischen Gefühls. Gleich tief wie die Wurzeln unseres Denkens liegen in der Vernunft diejenigen unserer Sitte und unserer Kunst; erst aus allen dreien zusammen bildet sich — nicht ein Weltbild — sondern das normale Bewußtsein, welches mit „Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit" über den zufälligen Ablauf individueller Lebensbetätigung als deren Maß und Ziel stehen soll.

So erkennt in dem größten Philosophen die Wissenschaft neben sich als die bestimmenden Mächte der höchsten Wahrheit das ethische und das ästhetische Bewußtsein an. Sie begrüßt zu hoher Verbindung das Pflichtbewußtsein der Gesellschaft und den Genius der Kunst. Sie spricht eben damit das Gesamtbewußtsein der modernen Kultur aus, und durch die Umbildung, welche sie mit dem Begriffe der Erkenntnis selbst vornimmt, gewinnt sie die Möglichkeit, die Widersprüche zu versöhnen, welche in den Grundlagen des modernen Bewußseins enthalten waren.

Das ist das neue System der Philosophie, welches Kant geschaffen, welches die Kritik der reinen Vernunft begründet hat. Die einzelnen Lehren, mit denen Kant, gerade in dem Grundwerke, diese völlig neue Aufgabe aus den Voraussetzungen des früheren Denkens herausentwickelte, lassen vielfach die Spuren ihres sehr verwickelten Ursprungs sehen. Einige davon sind schon zerbröckelt, andere werden zerbröckeln; der neue Begriffsapparat, in welchem die „Norm" oder die „Regel", wie Kant sagte, den Mittelpunkt bilden

wird, ist erst im Entstehen; von der neuen Aufgabe, die damit für die Philosophie geschaffen ist, haben nur wenige bisher eine klare Vorstellung; wie der Sinnenschein trotz der Einsicht des Kopernikus immer den Aufgang und den Untergang der Sonne lehren wird, so bleibt auch im populären Bewußtsein immer die Erkenntnis ein Bild von Dingen und ihren Verhältnissen — — für die Philosophie aber wird niemals wieder das Ideal verschwinden, daß sie bestimmt ist, das Gesamtbewußtsein von den höchsten Werten des Menschenlebens zu sein. In diesem Sinne ist die kantische Philosophie nicht nur theoretischer Idealismus als die Lehre, daß alle Erkenntnis in der normativen Gesetzmäßigkeit der Vorstellungen besteht, sondern auch praktischer Idealismus: sie ist die Lehre von den Idealen der Menschheit. In diesem Sinne hat sie auf ihre großen Zeitgenossen gewirkt, in diesem Sinne wird sie bestehen bleiben: — dies ist der „Geist" der kantischen Philosophie.

Langsam, oft unbemerkt hat dieser Geist das europäische Denken durchdrungen; an manchen Stellen ist er zur vollen Erscheinung gekommen, an anderen arbeitet er mühsam gegen die alten Vorurteile, an anderen erweist er sich als die siegreiche Kraft gerade durch die Umgestaltung, welche unter ihm die ihn bekämpfenden Richtungen erfahren. Wenn man auch den wahren Sinn der durch Kant gewonnenen Umgestaltung des Denkens nicht überall verstanden hat, — seine tiefgreifenden Wirkungen liegen am Tage. Sie zeigen sich vor allem in der Gestaltung des wissenschaftlichen Lebens. Wo nach ihm, sei es in dem unbewußten Dilettantismus, der aus einzelnen Wissenschaften „philosophische" Konsequenzen zu ziehen glaubt, sei es in der Energie hochstrebenden Nachdenkens das Phantom wieder aufgetaucht ist, als ließe sich ein fertiges Weltbild, hier materialistischen dort idealistischen Kolorits, durch die wissenschaftliche Erkenntnis gewinnen, da sehen wir darin den

Mißverstand alten Wissensübermutes und wundern uns nicht mehr über das Fehlschlagen von Versuchen, die auf falsche Fragen falsche Antworten geben. Das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart — dafür haben die Berufensten vollgiltiges Zeugnis abgelegt — arbeitet in dem Geiste der kantischen Philosophie. In sicherer Ruhe steht es den Phantasmen des Aberglaubens, der sich unter uns von neuem als verfeinerte Form uralten Zauberwesens auszubreiten droht, — mit dem ganzen Ernst der Kritik steht es den Ausprägungen gegenüber, welche das metaphysische Bedürfnis einzelner Gruppen der menschlichen Gesellschaft in bindenden Dogmen gefunden hat: aber nun und nimmermehr meint es, die Welt in sich zu reproduzieren oder aller Weisheit Anfang und Ende aus sich allein gewinnen und bestimmen zu können. Die Wissenschaft weiß sich Herrin, unumschränkte Herrin auf ihrem Gebiet; aber sie selbst verlangt, daß die höchsten Werte des Menschenlebens nicht in ihr allein, sondern im sittlichen und ästhetischen Bewußtsein gesucht werden. Gewiß und sicher auf ihrem Gebiete, in voller Anerkennung der anderen Werte des Normalbewußtseins, so steht sie da: der Stolz, der nicht möglich ist ohne die Bescheidenheit, das ist die Tugend der kantischen Philosophie.

Nachdem wir sie so verstanden haben, vergleichen wir die kantische, die deutsche Philosophie noch einmal mit der griechischen. War diese denn wirklich so ganz auf die wissenschaftliche Einsicht beschränkt, wie sie es zu sein glaubte? Spielte in ihr wirklich das ethische und das ästhetische Bewußtsein gar keine Rolle? Es ist nicht schwer, auf diese Fragen die Antwort zu geben; denn es liegt auf der Hand, wie lebhaft sittliche und künstlerische Neigungen das Denken aller griechischen Philosophen beeinflußt haben. Auf dem ethisch-religiösen Ideal beruht die Schöpfung der immateriellen Welt in Platons Lehre, beruht der teleologische

Grundriß der Weltbetrachtung in seinem, wie in dem aristotelischen System. Ästhetisch, wie in der krystallenen Bildung ihrer sprachlichen Form, ist die griechische Philosophie in der Harmonie der Linien ihres Weltbildes, in der maßvollen Geschlossenheit ihrer Lebensanschauung, in der schönen Abrundung ihres gesamten Vorstellungssystems. Während sie nur mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis eine Weltanschauung zu schaffen glaubt, färbt sie diese mit dem Lebenssafte griechischer Sittlichkeit und griechischer Kunst. Unwillkürlich flicht sie in das Gewebe der Vorstellungen den Einschlag ihrer ethischen und ästhetischen Ideale hinein. Auch sie findet den Abschluß ihrer Welterkenntnis, die ihr als Weltbild im Kopfe des Menschen erscheint, nur dadurch, daß sie die Einsicht der Wissenschaft mit der Sehnsucht des sittlichen und des künstlerischen Triebes befruchtet.

Aber das alles sind in ihr unbewußte Denkmotive, unwillkürliche Associationen, die mit wissenschaftlichen Gründen verwechselt werden. Wenn nun jedoch Kant, mit Verzicht auf das von den Griechen gesuchte „Weltbild", das Wissen von den Idealen gleichmäßig auf das theoretische, das ethische und das ästhetische Bewußtsein ausdehnte, wenn er die Normalität, die das Objekt der Philosophie ist, ebenso sehr in Sitte und Kunst wie im wissenschaftlichen Denken suchte, was tat er anders, als auf dem reiferen Standpunkte, im Zusammenhange seines neuen Begriffssystems dasjenige bewußt zu verlangen, was die griechische Philosophie unbewußt mit ihren Begriffen getan hatte? So ist also die deutsche Philosophie das fertige Bewußtsein dessen, was als unwillkürlicher Denktrieb in der griechischen Philosophie sich entfaltet hatte; jene hat in der Reflexion und deshalb in ganz neuer Form dasjenige, was diese unbewußt ausübte.

Die Philosophien verhalten sich wie die Kultursysteme, denen sie entstammen: die kantische Philosophie steht der griechischen gegenüber wie dem Jünglinge der Mann. Der

Blick der Jugend haftet schönheitstrunken an der Blüte; des Mannes Sorge hängt an der reifenden Frucht. Drum mag der fertige Sinn des Mannes Freude haben an jener Klarheit, mit der sich in der Reflexion die Gestalten des früheren Lebens darstellen: aber auch sein Blick wird mit dem Genuß der Erinnerung an der Zeit der Unbefangenheit haften, in der die Blüte selbst ihre duftige Schönheit entfaltete.

Dürfen wir so den Gegensatz griechischer und deutscher Philosophie bestimmen, so liegt darin allein noch keine Beurteilung, sondern nur eine Konstatierung der Tatsache. Möglich, daß diese Reflexion das Höhere, das Wertvollere ist, — möglich auch, daß sie nur ein Zeichen des alternden Menschengeistes ist. Wir aber dürfen nicht darüber klagen, daß jene harmonische Einfachheit, jene naive Schönheit, jene unbefangene Harmonie des Denkens, mit der die griechische Philosophie erkennend in das Weltall hinausstürmte, uns nicht mehr möglich ist. Wir haben nicht mehr zu wählen, sondern nur zu begreifen: wir müssen uns klar darüber sein, daß jene Unbefangenheit dahin ist, und daß wir in der Reflexion den Ersatz für dasjenige haben, was den Griechen in schöner Täuschung sich darstellte. Denn fürwahr töricht wäre es, zu verlangen, daß derselbe Baum zur selben Stunde Blüte und Frucht bringen solle.

Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick.

(Nach einem Vortrage in der akademischen Gesellschaft zu Freiburg i. B. am 29. November 1887.)

Ich beabsichtige in dieser Stunde, ein deutsches Dichterleben in Ihre Erinnerung zurückzurufen, welches, mit der großen Zeit unserer Literatur auf das innigste verflochten, ihren geistigen Gehalt in eigenartiger Verbindung spiegelt, — ein Dichterleben, welches im Morgenglanze klassischer Schönheit aufging und welches endete in der Nacht des Wahnsinns. Es ist zweifellos, daß sich das tragische Geschick Friedrich Hölderlins mehr im Andenken der Nachwelt erhalten hat, als der edle Geist seiner Dichtung. Aber diese Tatsache hat ihren Grund nicht nur in dem pathologischen Interesse, welches wir natürlicherweise daran nehmen, wenn eine hohe und geniale Begabung sich in trostlose Zerstörung verirrt: sondern sie ist nicht minder dadurch bedingt, daß die Richtung, welche die Hölderlinsche Muse nahm, weit abliegt von den Bahnen, in welchen sich das bewegt, was wir modernen Geschmack nennen. Es wäre deshalb ein vergebliches Unternehmen, wenn ich beabsichtigte, in diesen flüchtigen Worten Ihnen einen Dichter lieb zu machen, der dem literarischen Treiben des Tages, in welches wir doch alle mehr oder minder eingesponnen sind, so fremd gegenüber steht. Für seine Dichtungen darf ich bei dem größten Teil von Ihnen nur das historische Interesse in Anspruch

nehmen, daß ich zeige, wie sie der einseitig vollendete Ausdruck eines wesentlichen und unentbehrlichen Bestandteils in der Kulturgeschichte des deutschen Geistes sind. Für sein tragisches Geschick dagegen kann ich hoffen, Ihre Teilnahme in einem allgemeineren und tieferen Sinne zu erwecken. Je mehr ich mich in den inneren Gehalt seines Lebens vertieft habe, um so klarer ist es mir geworden, daß der Widerspruch, an welchem er zu Grunde ging, in unmittelbarem Zusammenhange steht mit einem der schwersten Probleme der modernen Bildung überhaupt, und daß sein Wahnsinn das charakteristische Symptom für eine soziale Krankheit ist, welche sich aus den eigentümlichen Verhältnissen des modernen Geisteslebens entwickelt hat und immer gefährlichere und drohendere Gestalten annimmt.

Friedrich Hölderlin ist ein Sproß aus jener Generation des schwäbischen Volksstammes, welche in der glänzenden Entwicklung des deutschen Geistes am Ende des 18. Jahrhunderts ihre unvergänglichen Spuren hinterlassen hat. Elf Jahre jünger als Schiller, fünf Jahre älter als Schelling, ist er ein Jahresgenosse Hegels: und mit eben diesen drei Genien finden wir seinen Geist von Jugend an auf das innigste verbunden. Seiner ersten poetischen Tätigkeit hat unverkennbar Schillers Jugenddichtung ihren Stempel aufgeprägt, und noch später durfte er dem verehrten Vorbilde schreiben, daß er „unüberwindlich von ihm dependiere". Mit den beiden Philosophen verband ihn Schulbildung und Jugendfreundschaft in so nahem und lebhaftem Austausch, daß wir in vielen Punkten zweifelhaft sein müssen, was er ihnen verdankt und was er ihnen gegeben hat. Er lebte in denselben Idealen, er rang mit denselben Problemen wie sie: und wenn es jenen beschieden war, sich daraus zur Höhe der Klarheit und des Ruhmes emporzukämpfen, so zog ihn die Schwere seiner Natur zu trauriger Verkümmerung nieder.

Am 29. Mai 1770 zu Lauffen am Neckar, unweit von Heilbronn, geboren, wuchs der frühverwaiste Knabe in Nürtingen unter der Leitung einer schlichtfrommen und feinfühligen Mutter zu hoffnungsvoller Reife heran. Und noch eine größere Mutter, die schöne Natur seiner Heimat, nahm ihn an ihre Brust, und in die jugendliche Dichterseele prägte sich unauslöschlich der zauberische Reiz des Naturlebens. Auf der lateinischen Schule zu Nürtingen war der frühreife Schelling sein Genosse in wissenschaftlicher Vorbildung und teilte schon dort mit ihm die Begeisterung für das klassische Altertum. Der Wunsch der Mutter, dem er, wie es scheint, anfangs ohne Widerstreben folgte, hatte ihn zum Theologen bestimmt, und dies bedingte nach damaliger Einrichtung eine seminaristische Vorbildung, welche er zuerst in Denkendorf, nur eine Stunde von Nürtingen entfernt, und später in Maulbronn genoß. Hier wurden die ersten Jugendfreundschaften geschlossen, das erste harmlose Liebesabenteuer bestanden, und hier begann auch schon, wie es dann zu geschehen pflegt, der Born der Poesie zu fließen. Ein Gesetz, demjenigen der organischen Entwicklung ähnlich, scheint es zu verlangen, daß auch das geistige Leben des Menschen in kleinerem Maßstabe die Stadien der vergangenen Generationen durchmache: so ist das Sternbild, in welchem Hölderlins Dichtung aufgeht, dasjenige Klopstocks, umwallt von den sentimentalen Nebeln der Ossianschen Phantasie.

Größere Dimensionen nahm diese Entwicklung in jeder Richtung auf der Universität Tübingen an, die der geistvolle, liebenswürdige Jüngling im Herbst 1788 bezog. Er trat hier in das sog. Stift ein, jene ausgezeichnete Studienanstalt, aus deren Schoße bis auf die neueste Zeit zahlreiche bedeutende Männer hervorgegangen sind. Wohl mutet sie ihren Zöglingen im Gegensatz zu der sonstigen Freiheit des akademischen Daseins durch die strenge Regelung des Lebens und Arbeitens manche Entbehrungen zu, und gerade von

Hölderlin wissen wir, daß er den klösterlichen Zwang zu Zeiten recht schwer und drückend empfand; aber andererseits erfuhr auch er die unvergleichlichen Vorteile dieses fest geregelten Bildungsganges. Dem theologischen Studium wird hier eine systematische Ausbildung in der klassischen Philologie und in der Philosophie vorangeschickt, und dieser verdankte auch Hölderlin das edle Gepräge seines Geistes und seiner Dichtung. Anfänglich scheint er noch die poetische Richtung verfolgt zu haben, welche er vom Seminar mitbrachte, und es sammelten sich um ihn gleichstrebende Freunde, die später wenigstens einen lokalen Dichterruhm erworben haben, unter ihnen Neuffer und Magenau. Ein älterer schwäbischer Dichter, Stäudlin, nahm sich der jungen Gesellschaft an und hat später eine Auswahl ihrer Gedichte in einem Almanach drucken lassen. Noch war Klopstock der Heros, auf dessen Namen man sich Treue schwur: wie in Göttingen, so wurde auch hier ein Dichterbund gegründet, man schaffte ein Bundesbuch an, in welches die Lieder der Mitglieder an den Aldermannstagen eingetragen wurden, man wanderte zusammen durch die Berge, man besuchte sich in den Ferien, man schrieb sich poetische Episteln und lebte ganz in dem Zauberkreise der Klopstockschen Ideale von Liebe, Freundschaft, Freiheit und Vaterland.

Der Genius der deutschen Dichtung hat aus diesem verschwommenen Gefühlsleben den Weg zu seiner Größe dadurch gefunden, daß er sich mit dem tiefsten Gehalte der antiken Bildung tränkte: die gleiche Bahn hat in seiner Weise Hölderlin beschrieben. 1791 schied die Mehrzahl jenes Bundes von der Universität; aber ein Jahr vorher war Schelling in das Stift eingetreten, und nun gründete sich zwischen ihm, Hegel und Hölderlin eine tiefe, innige Geistesgemeinschaft. Es ging damals ein mächtiger Zug durch die deutsche Jugend. Der jubelnde Freiheitsdrang, der jenseits des Rheins tobte, fand hier sein lebhaftes Echo

und seine geistige Verklärung. Auf dem Markte von Tübingen pflanzte man den Freiheitsbaum, und Hegel, der spätere „Restaurationsphilosoph", galt für einen hartgesottenen Jakobiner. Rousseaus glänzende Schilderung des natürlichen Menschen entzündete überall die jugendliche Begeisterung, und wie Schiller, so erfüllten auch diese Freunde ihr Herz mit den Idealen eines neuen Zustandes der Gesellschaft. Aber von vornherein gewann diese Bewegung in Deutschland eine maßvollere Gestalt durch die innige Verknüpfung mit der klassischen Bildung. In der griechischen und römischen Welt sah man den Zustand der Gesellschaft realisiert, nach welchem man sich aus der Kleinlichkeit und Gedrücktheit der heimischen Verhältnisse herausseh nte. So schwelgte auch die Seele Hölderlins in der Begeisterung für die großen Charaktere der antiken Welt, deren Bewunderung er wie Schiller aus dem Plutarch einsog, und die Grundstimmung, welche ihn in diesen Jahren beherrschte, war diejenige, aus welcher der große Dichter die „Götter Griechenlands" schuf. So ist es zu begreifen, daß seine Dichtungen dieser Zeit sich ganz in den Bahnen Schillers bewegten und auch äußerlich deren Charakter wiederholten. Nicht nur dieselbe Empfindungsweise, sondern dieselben Rhythmen und ein ähnlicher Glanz der Diktion wie bei dem großen Vorbilde finden sich darin, und Gedichte wie „Griechenland" oder „An die Natur" könnte man füglich in die Sammlung einreihen, welche Schiller als die Gedichte seiner „zweiten Periode" zusammengefaßt hat. Es ist in ihnen, wenn auch mehr im Abglanz, dieselbe zündende Kraft, derselbe Schwung, derselbe rücksichtslose Idealismus, und noch ist der Dichter von dem Glauben an die Zukunft beseelt, welcher den Jugendtraum zu verwirklichen hofft; noch findet er im Marquis Posa sein eigenes Abbild und die Zeichnung seiner eigenen weltverbessernden Pläne, Wünsche und Hoffnungen.

Neben der poetischen geht die philosophische Entwicklung Hölderlins einher, und gerade hierin war das Band der Freundschaft am mächtigsten. Die gemeinsame Ausbildung der drei Genossen fiel in die Zeit, wo man in Deutschland mit gleichem Eifer Kant und Spinoza studierte. Jener hatte schon die mächtige Bewegung hervorgerufen, die sich durch das ganze geistige Leben Deutschlands erstreckte; dieser war eben von Lessing und Jacobi entdeckt worden und begann in der Überzeugung der jungen Generation die kräftigsten Wurzeln zu schlagen, mit denen erst seine positive historische Wirkung beginnt. Die Alleinheitslehre und der Naturalismus wurden in der naturbegeisterten Dichterseele leicht lebendig und nahmen hier in verwandter Weise wie bei Goethe eine poetische Gestalt an, die ihrem eigentlichen Wesen fremd war. Dagegen wirkte Kant auch hier durch den sittlichen Ernst seiner Lebensauffassung. Sein rückhaltloser Wahrheitssinn, seine politische und religiöse Freimütigkeit, seine große Auffassung der Geschichte als der Realisierung der Idee der Freiheit warb auch Hölderlin zu seinem Schüler. Indessen trat auch auf diesem Gebiete das antike Bildungsmoment bei den drei Freunden ergänzend und fördernd hinzu. Wenn später Schelling und Hegel ihre Bedeutung nicht zum geringsten dem Umstande verdankten, daß sie in die Entwicklung der kantischen Lehre die reifsten Resultate des antiken Denkens hineinzuarbeiten verstanden, so beruhte das auf dem eingehenden Studium, welches sie um diese Zeit mit Hölderlin den großen Philosophen des Altertums widmeten. Dabei ist es selbstverständlich, daß das poetisch gefärbte Interesse der Jünglinge sich zunächst an Platon erwärmte. Hier fanden sie jene Vereinheitlichung der Wahrheit und der Sittlichkeit mit der Schönheit vor, welche in der Verschmelzung aller ihrer Bestrebungen auch zu ihrem Ideale wurde und welche sie, jeder in seiner Weise, zum wesentlichen Gehalte ihrer Lebensarbeit gemacht haben.

Mit dem Ende der Tübinger Studienzeit ging das Kleeblatt auseinander. Schelling begann sogleich die ersten Lorbeeren seiner philosophischen Laufbahn zu pflücken; Hegel, als Hauslehrer in die Schweiz verschlagen, arbeitete in der Stille an der Ausbildung seiner Gedanken, und nur brieflich wurde die Gemeinschaft aufrecht erhalten. Auch Hölderlin hatte der theologischen Laufbahn entsagt und sah sich zunächst auf die Hofmeisterstelle angewiesen, welche für eine so große Anzahl der bedeutendsten unter Deutschlands Denkern und Dichtern einen Durchgangspunkt gebildet hat. Für ihn sollte sie das Einzige bleiben, was er in den äußeren Verhältnissen erreicht hat. Anfangs zwar schien sich alles auf das glücklichste zu gestalten. Durch Schiller an Frau von Kalb empfohlen, fand er in deren Hause zu Waltershausen eine überaus glückliche Stellung, und als er nun gar mit der Familie zu Ende 1794 nach Weimar übersiedelte, schien sich ihm der reichste und glücklichste Lebenskreis zu öffnen. Goethe, Herder und Fichte traten mit ihm in persönliche Berührung, und Schiller sorgte für seinen „lieben Schwaben" in der herzlichsten und zuvorkommendsten Weise. Aber schon hier trat jener Zug der Melancholie und der Unbefriedigtheit hervor, der tief in Hölderlins Wesen begründet war. Mitten aus dem Zentrum der deutschen Geistesbewegung, mitten aus diesem edelsten Kreise, dessen Wert er so gut wie nur irgend ein anderer verstehen konnte und empfand, sehnte er sich nach der Einsamkeit und der idyllischen Ruhe seiner schwäbischen Heimat, und ohne daß wir von äußeren Veranlassungen wüßten, die ihn dazu getrieben hätten, gab er nach wenigen Monaten seine Stellung auf, um zu den Seinen zurückzukehren.

Als er dann eine neue Tätigkeit übernahm, ging er der düstern Entscheidung seines Lebens entgegen. Im Januar 1796 trat er eine Hauslehrerstelle in der Familie

Gontard zu Frankfurt a. M. an, wo er die folgenden Jahre nur mit der Unterbrechung zugebracht hat, daß er im August 1796 während der Kriegsunruhen seine Zöglinge und ihre Mutter auf einer Reise nach Driburg begleitete. Seit dem Beginne des folgenden Jahres sah er sich mit Hegel wieder vereinigt, welcher sich in Frankfurt in ähnlicher Lage befand, und in dem Gedankenaustausche mit dem mächtig gereiften und innerlich geklärten Jugendfreunde erwuchs auch ihm eine neue Regsamkeit des geistigen Lebens.

Allein der Genuß dieses Zustandes wurde ihm durch das persönliche Geschick getrübt. Er hatte in der Mutter seiner Zöglinge das Ideal seiner Sehnsucht gefunden und es verkörperte sich für ihn der ganze Inhalt seines elegischen Idealismus in der schönen, edlen und geistreichen Frau, die er „eine Griechin" nannte und als Diotima in seinen Dichtungen gefeiert hat. Aber so sehr ihn diese glühende Liebe beseligte, so sehr sie alle Fasern seines Denkens und Dichtens erregte, so tief drückte ihn die Unerreichbarkeit des Ideals nieder, und um so mehr befestigte sich in ihm die elegische Stimmung der Verzweiflung an der Wirklichkeit und die Flucht in das Land der Träume. Sein Glaube an die Verwirklichung des Ideals wich der trostlosen Klage über dessen ewigen Verlust, und die Energielosigkeit, die er den äußeren Verhältnissen gegenüber schon früher gezeigt, breitete sich nun in gefährlichster Weise über sein ganzes Dasein aus.

Nur seine dichterische Kraft ging aus dem Unglück gestählt in ihrer reifsten und schönsten Form hervor. Aus diesen Jahren stammen die edelsten und ergreifendsten Dichtungen Hölderlins, und diese Zeit brachte ihm die volle Entwicklung der Eigentümlichkeit und der selbständigen, einzigen Bedeutung, welche er als Dichter besitzt. In seinem ganzen Wesen war es begründet, daß die Lyrik der Boden war, auf dem allein er Großes und Bedeutendes

leisten konnte. Aber für jenes einfache Lied, in welchem sich Goethes Gefühl aussprach, floß in ihm das Blut zu schwer. Seine ganze Begabung lag auf der Seite der gedankenschweren Lyrik, wie sie sich in der antiken Ode und in dem Pindarschen Dithyrambus ihre adäquate Form geschaffen hat. Das elegische Element überwiegt in ihm derartig, daß es alle anderen zurückdrängt, und seine künstlerische Form ist eine gewaltige, gedankengetragene, blühende Sprache, die vielleicht außer Schiller unter den deutschen Dichtern keinem so zur Verfügung gestanden hat wie ihm. Ein Reichtum plastischer Bilder, eine bewunderungswürdige Kühnheit des Gedankenganges und dabei eine Sicherheit und Geschlossenheit der Komposition machen diese Gedichte Hölderlins zu einem der schönsten Schätze in unserer Literatur. Selbst die kürzeren unter ihnen zeigen eine Kraft der plastischen Gestaltung und eine Meisterschaft der Zusammendrängung, welche in der modernen Literatur nicht übertroffen worden ist. Dabei sind sie sprachlich und rhythmisch von einer geradezu idealen Formvollendung. Sie bewegen sich durchgängig in den antiken Maßen; aber die klassische Form ist hier nicht, wie meistens bei modernen Dichtern, ein äußerlich gemachtes und künstlich gefaltetes Kleid, sondern das natürliche Gewand einer Dichtung, die in ihrem ganzen Gehalte, in ihrer Sprache und in ihrer Empfindung von antikem Geiste beseelt ist. Die elegische Stimmung des Dichters tritt nicht sowohl, wie das sonst in der modernen Poesie geschieht, als eine unmittelbare Schilderung seiner persönlichen Gefühle, sondern vielmehr in dem Kolorit hervor, in welches er die Anschauungen seiner Phantasie taucht. Darin besteht die wirkliche Verwandtschaft Hölderlins mit der Antike, und so bilden seine Dichtungen in Form und Inhalt den vollkommensten Ausdruck davon, daß die antike Bildung ein integrierender Bestandteil der unsrigen ist und hoffentlich immer bleiben

wird. Das klassische Element ist bei ihm nicht ein äußerlich angenommenes, sondern ein so vollkommen verarbeitetes, daß seine Dichtung sich damit durchaus identifiziert. Diese Bedeutung ist ihm in unserer Literaturgeschichte gesichert: daß sie, wie ich eingangs andeutete, heutzutage fast vergessen ist, bildet eines der traurigen Symptome dafür, daß unser geistiges Leben in Gefahr ist, von den Quellen abgelenkt zu werden, aus denen sein innerster Gehalt herstammt.

Aber für Hölderin lag nun das Gefährliche dieser Richtung darin, daß sein ganzes Denken, Dichten und Sein in dies antike Element aufging, und daß er deshalb persönlich nur den tiefen Gegensatz empfand, in welchem sich das unruhige und gespaltene Leben der Gegenwart zu seinem Ideal der klassischen Bildung befand. In den Oden, wo das volle Licht künstlerischer Gestaltung waltet, tritt dieser Gegensatz nur als ein Schatten auf, der hin und wieder über das Bild der Schönheit huscht; im Leben Hölderlins ist er die Nacht geworden, die sich über seinen Geist breitete, und zu drohenden Wolken geballt, tritt er uns bereits in einem Werke entgegen, in welchem der Dichter den vergeblichen Versuch machte, seine Gefühle und Gedanken in der Form des Romans niederzulegen. Die epische Anlage war ihm ebenso versagt, wie die dramatische, und so ist sein „Hyperion", dieser Roman in Briefen, welche noch dazu durch die Fiktion, lange Jahre nach den wirklichen Erlebnissen geschrieben zu sein, die Wirkung der Unmittelbarkeit einbüßen, der Form nach ein durchaus mißlungenes Werk. Um so mehr ist es ein charakteristisches Selbstbekenntnis des Dichters. Mit glühenden Farben wird hier im Anschluß an die ersten Zuckungen, mit denen das moderne Griechenland aufzuleben begann, das ideale Bild des alten Griechentums gezeichnet, und von diesem aus fallen die Reflexe einer geradezu bitteren und ungerechten Kritik auf die Unschönheit, auf die Zer-

rissenheit, auf die Einseitigkeit und innere Zerfahrenheit des modernen und speziell des deutschen Lebens. Der Mann, der dies Buch schrieb, war seiner Gegenwart auf das tiefste entfremdet, er krankte unheilbar an der Sehnsucht nach einem Lande der Schönheit, das er in dem antiken Griechenland zugleich gefunden und auf ewig verloren zu haben glaubte.

Aber dieser unlösbare Gegensatz, mit dem der Hyperion schloß, war auch nur ein idealer Ausdruck für das tragische Geschick, dem der Dichter selbst verfiel und das sich mehr und mehr der Vollendung nahte. Das Verhältnis zu dem Gontardschen Hause ging mit natürlicher Notwendigkeit einer Krisis entgegen, welche sich im September 1798 vollzog. Aus Frankfurt entflohen, fand Hölderlin zunächst bei seinem Freunde Sinklair in Homburg Aufnahme, begab sich später auf dessen Veranlassung zur Zeit des Kongresses nach Rastatt und kehrte dann nach Homburg zurück. Alle Pläne, die er zur neuen Gestaltung seines Lebens machte, die Begründung einer Zeitschrift, eine Habilitation in Jena u. s. w. zerschlugen sich teils an den äußeren Verhältnissen, teils an der Mattigkeit und Kraftlosigkeit, der er verfallen war. So ging er denn im Sommer 1800 nach Nürtingen zu seiner Familie. Später finden wir ihn in Stuttgart, dann eine Zeitlang in Hauptwil bei Konstanz, und am Ende des Jahres 1801 nahm er eine Hauslehrerstellung in Bordeaux an. Mit dieser Flucht aus dem deutschen Dasein breitet sich das Dunkel über sein Leben. Wie es ihm dort ergangen, wissen wir nicht und als er im Sommer des folgenden Jahres wieder in Deutschland erschien, hatte sich die Katastrophe, die in seinem Wesen vorgezeichnet war, unrettbar an ihm vollzogen. Der Dichter Matthison, der ihn früher gekannt, schilderte später mit Entsetzen, wie eines Tages die Gestalt des einstigen Apoll elend und zerlumpt, mit allen Zeichen der Verstörung in

sein Zimmer getreten sei, mit fürchterlicher Kälte nur das eine Wort: „Hölderlin" ausgestoßen habe und dann wie eine Erscheinung wieder verschwunden sei. Bald darauf langte er mit tobenden Geberden im Zustande verzweifelten Irrsinns bei den Seinen an. Es stellte sich heraus, daß er im Juni plötzlich Bordeaux verlassen und in der brennenden Sonnenhitze über Paris durch ganz Frankreich gewandert war. Vielleicht hatte ihn die Nachricht von Diotimas Krankheit noch in Bordeaux, diejenige ihres Todes in Paris erreicht; jetzt war die Blume seines Daseins geknickt für immer. Zwar schien er sich unter der Pflege der Mutter erholen zu wollen. Das Licht seines Geistes flackerte noch einmal auf, um dann für immer zu erlöschen. Er begann wieder zu dichten, er beschäftigte sich mit einer Uebersetzung und Kommentierung des Sophokles, er arbeitete den Pindar durch. Unter diesen Umständen schien eine einfache Beschäftigung für ihn das Beste. Freund Sinklair wußte wieder Rat. Durch seine Vermittlung bot dem scheinbar Genesenden der Landgraf von Hessen-Homburg eine Anstellung als Bibliothekar an, zu deren Uebernahme er im Sommer 1804 nach Homburg übersiedelte. Allein sein Zustand begann nach kurzer Zeit sichtlich sich mehr und mehr zu verschlimmern, und im Herbst 1806 mußte er in die Tübinger Klinik geschafft werden. Es ergab sich, daß sein Zustand zwar ungefährlich, aber hoffnungslos sei, und so wurde er im folgenden Jahre bei einem Tischlermeister untergebracht. Unter der freundlichen Pflege dieses Mannes, welche später von dessen Witwe fortgesetzt wurde, führte er in der Stille ein inhaltloses Dasein. Denn die Nacht, die seinen Geist gefangen hielt, ist nicht wieder von ihm gewichen und hat ihn noch 36 Jahre lang umhüllt.

Über die Art und die Gründe dieses Wahnsinns haben wir nur spärliche Berichte. Die ihn beobachtet und

geschildert, waren Laien, welche auf die wesentlichen Symptome ihr Augenmerk nicht richten konnten. So fehlt uns vor allem jeder Anhalt für die Einsicht in die physischen Ursachen seiner Störung. Aus den Klagen über häufigen Kopfschmerz, die sich früh bei ihm meldeten, geht hervor, daß sein Nervensystem nicht das stärkste war: was aber dessen Gleichgewicht so völlig störte, ist damit nicht gesagt. Gewisse unedle Annahmen, für welche man die völlige Unkenntnis seines Lebens während der Zeit in Bordeaux ausnützte, finden in seiner sonstigen Lebensweise nicht nur keine Bestätigung, sondern sogar entschiedene Widerlegung, und stehen auch mit der Tatsache in Widerspruch, daß aus aller seiner Melancholie und aus der ganzen Zeit seines Irrsinns auch nicht ein einziger Fall selbstmörderischer Gedanken oder Versuche mitgeteilt, dagegen ausdrücklich versichert wird, er habe selbst in den dunkelsten Zeiten stets noch das feinste Gefühl für Schicklichkeit und Anstand besessen. Dabei zehrte die Krankheit an seinem Körper nicht. Nachdem seine Verwilderung, in der er aus Frankreich zurückkehrte, überwunden, hat er sich bis zum Tode in der einfachen und sorgfältigen Pflege stets wohl befunden. Nur zuweilen, wenn der Dämon ihn schüttelte, blieb eine tagelange Erschlaffung zurück. Solche Wutanfälle, anfangs häufiger, wurden mit der Zeit immer seltener; sie beschränkten sich auf Störungen des häuslichen Zusammenlebens, die ohne Belang waren.

Die eingehendste Schilderung seines geistigen Zustandes verdanken wir dem Dichter Friedrich Waiblinger, der im Anfange der zwanziger Jahre in Tübingen studierte und viel um ihn war, sowie den ergänzenden Mitteilungen seines Biographen Schwab, der ihn gleichfalls noch persönlich gekannt hat. Als das charakteristische Merkmal tritt uns dabei die Unfähigkeit des Dichters entgegen, seine Gedanken zu beherrschen. Er war in einer rastlosen

Tätigkeit der Phantasie begriffen; während der ersten Jahre namentlich bedeckte er jedes Stück Papier, das ihm in die Hände fiel, mit prosaischen oder poetischen Aufzeichnungen. Wenn er seine Spaziergänge in dem engen Gartenhof oder in seinem Zimmer hielt, so war er in ununterbrochenem Selbstgespräche, und wer zu ihm kam, hörte schon an der Tür sein lebhaftes Perorieren. Wie aber sein Auge bei aller Lebhaftigkeit des Umherschauens den Eindruck des Irren durch den Mangel an sicherer, fixierender Konzentration machte, so war auch seine Gedankenbewegung mittelpunktslos und der Herrschaft des vernünftigen Willens entzogen. Es entspricht das genau dem, was man wohl Ideenflucht nennt. Die nervöse Erregung springt, offenbar rein mechanischen Gesetzen folgend, von einem Gedanken zum anderen, und so reiht sich wie ein tosender Wasserfall sinnlos Vorstellung an Vorstellung.

In dieser Beziehung sind nun die Gedichte, welche aus Hölderlins irrer Zeit erhalten wurden, eine für den Psychologen überaus interessante Hinterlassenschaft. Nur mühsam widerstehe ich der Verlockung, eines oder das andere davon hier zu analysieren. Sie sind ein wunderbarer Beweis für die hohe Vollendung der Einübung, welche das menschliche Denkorgan erreichen kann, sodaß seine Tätigkeiten sich noch mechanisch abspielen, auch wenn ihnen die einheitliche Leitung der bewußten Vernunft fehlt. Als Hölderlin nicht mehr dichten konnte, da dichtete es noch in ihm. Schiller hat einmal von den niederen Dichtern gesagt, daß die gebildete Sprache für sie dichte und denke. Aehnlich ist es hier bei Hölderlin. Das Technische der Dichtung, Rhythmus und Reim, ist meist noch von tadelloser Reinheit und Schönheit; anfangs begegnen uns noch die antiken Strophen, später fällt der Dichter wieder mehr in die reimende Art seiner Jugend zurück. Auch der Glanz der Diktion ist an einzelnen Stellen wunderbar schön er-

halten; aber dazwischen mischt sich nüchtern prosaischer Ausdruck und gelegentlich eine unsägliche Trivialität des Inhalts, oft endlich auch ein völlig sinnloses Verschwimmen des Gedankens und nur noch eine tönende Zusammenfügung von Worten. Was aber in allen Gedichten fehlt, ist Zusammenhang und einheitliche Komposition[1]). Anfangs tritt ein beherrschender Gedanke oder ein dominierendes Bild klar und noch mit alter Plastik hervor: aber dann drängen sich — mit lockerster Assoziation und häufig sogar scheinbar ohne diese — fremde Gestalten, oft die wunderlich entlegensten Vorstellungen in die Phantasie hinein, und zuletzt verliert sich der Dichter in pfadlosem Dunkel.

Seit alters her spricht man von einer Verwandtschaft zwischen Dichtung und Wahnsinn, zwischen dem Genie und dem Irren. Worin besteht diese Aehnlichkeit? Doch nur darin, daß der Fortgang der Gedanken, die Ideenassoziation, wie die Psychologen sagen, bei beiden sich in einer Weise vollzieht, welche der Gewohnheit des gemeinen Lebens spottet, und daß dieser ungewohnte Flug des Gedankens bei beiden nicht der bewußten Ueberlegung, sondern einer unbewußten Notwendigkeit entspringt. Aber der Unterschied ist der, daß diese unbewußte Nötigung bei dem Genie in einem inneren Zusammenhange der Gedanken wurzelt, bei dem Wahnsinn dagegen nur auf der mechanischen Reihenfolge von Nervenerregungen beruht. Was daher der Dichter in genialer Intuition erfaßt, dem kann nachher der gewöhnliche Verstand mit seiner Logik nachhinken: das Gerede des Irren ist und bleibt sinnlos. Die geniale Aneinanderfügung der Bilder und Ideen ist nun aber vor allem der Grundcharakter jener dithyrambischen Odendichtung, in der Höl-

1) Das gilt im Ganzen auch noch, nachdem es neuerdings liebevollem Scharfsinn gelungen ist, die z. T. verdorbene Überlieferung philologisch zu verbessern und dadurch streckenweise einen Zusammenhang zu gewinnen, der früher versteckt war.

derlins Eigentümlichkeit besteht. Auch eine Pindarsche Ode, auch ein Goethesches Gedicht, wie etwa die Harzreise, ist „schwer", wie man zu sagen pflegt, d. h. es ist dem gemeinen Bewußtsein eine Mühe, ihrem Zusammenhange zu folgen. Aber dieser Zusammenhang ist da; er bildet das geheime innere Band der Komposition, und seine kongeniale Auffassung ist der ästhetische Reiz für den Genießenden. So ist es auch in den früheren Dichtungen Hölderlins; allein bei diesen letzten ist nun dies der wehmütige Eindruck, wie sich in ihnen allmählich das Genie in Wahnsinn verliert. Anfangs besitzen sie jenen Faden des Zusammenhangs; aber er wird immer lockerer, und zum Schluß entrinnt er den schwachen Händen des Dichters. In ihrem Anfange spricht noch der Genius, — an ihrem Ende waltet der Dämon. In dieser Hinsicht ist höchst charakteristisch das im Jahre 1803 entstandene Gedicht Pathmos, dessen Länge leider seine Mitteilung verbietet. Man vergleicht des Dichters Geist gern mit der Harfe: hier sind einige Saiten verstimmt, andere zerrissen, andere wieder tönen noch im schmelzenden Wohllaut; was aber darin spielt, ist nicht mehr der Gedanke des Menschen, sondern der Wind, von dem man nicht weiß, von wannen er kommt und wohin er fährt.

Einen ähnlichen Eindruck machen die prosaischen Aufzeichnungen, welche aus der ersten Zeit der Gestörtheit stammen. Damals, als er sich noch einmal sammeln zu wollen schien, schrieb er Anmerkungen zu mehreren Sophokleischen Stücken und versuchte, sich über den Grundgedanken seines noch weiterhin zu erwähnenden Trauerspiels „Empedokles" klar zu werden. Beides in einer schwer mit sich ringenden Sprache und in einer Darstellung, welche ebenfalls durch feine, fast unmerkliche Nuancen aus genialem Tiefsinn in trostlosen Unsinn übergeht. Hier kommt noch ein anderes hinzu. Wie bei manchen der

Gedichte, so hat man hier noch häufiger den Eindruck, daß der Dichter das Wort für den Gedanken, der ihm vorschwebt, nicht finden kann und schließlich zu einem inadäquaten greift. Diese Erscheinung ist bekanntlich bei Nervenkrankheiten sehr häufig; als ausgesprochene Dysphasie ist sie bei Hölderlin nicht aufgetreten, auch später nicht, wo er sich dagegen oft in der Bildung ganz sinnloser Worte ergangen hat[1]). Aber in jenen Schriften begegnen uns oft seltsame Satzwendungen und Wortbildungen, und es bewegt sich dies Suchen merkwürdigerweise in ähnlichen Bahnen, wie sie Hegel in seiner philosophischen Sprache gewandelt ist. Auch dieser hat die Nation durch ungewohnte Worte und Sätze frappiert, und es gibt bei ihm seitenlange Stellen, an denen der seiner Ausdrucksweise Unkundige statt des Tiefsinns auch Wahnsinn vor sich zu haben meint und meinen muß; aber bei Hegel ist doch ein Sinn dahinter, seine Terminologie, mag sie noch so barock sein, beruht auf einem großartigen Gedankenzusammenhange; bei Hölderlin liegt hinter den unverständlichen Worten eben nur traurige Oede oder ein unfaßbares, immer entfliehendes Etwas.

Mit der Zeit nahm auch seine geistige Regsamkeit ab; er ward mehr und mehr zum Kinde, und seine Vorstellungswelt schrumpfte auf den engen Kreis seiner nächsten Bedürfnisse und Erlebnisse zusammen. Selten zum Glück

1) Die Biographie gibt dafür als Beispiel, er habe einmal als er griechisch lesen sollte, geantwortet: „ich verstehe das nicht, das ist Kalamattasprache". Dies Beispiel ist sehr unglücklich; es scheint dem Biographen entgangen zu sein, daß Kalamatta eine Stadt an der Südküste des Peloponnes ist, deren Namen dem Dichter bei der Aufforderung, griechisch zu lesen, durch einfache Ideenassoziation umsomehr einfallen konnte, als diese Stadt in den zwanziger Jahren als der Sitz des „Senats von Messenien" und wegen ihrer Zerstörung 1825 viel genannt wurde und gewiß gelegentlich auch von den Besuchern Hölderlins erwähnt worden ist.

waren lichtere Augenblicke, in denen er sein Geschick verstand, aber auch dann prägte sich sein Gefühl nur in still wehmütiger Ergebung aus, wie sie in den Worten zutage tritt:

„Das Angenehme dieser Welt hab' ich genossen,
Die Jugendstunden sind wie lang, wie lang verflossen.
April und Mai und Junius sind ferne:
Ich bin nichts mehr, ich lebe nicht mehr gerne."

Mancherlei Kuriositäten und Narrheiten werden von seinen Gewohnheiten berichtet, keine so, daß sie als fixe Idee bezeichnet werden dürfte. Nicht einmal von seiner Sucht, die Menschen mit hohen Titeln, wie Eure Majestät, Eure Durchlaucht u. s. w. anzureden, kann man sagen, daß sie seinen Geist so gefangen gehalten hätte, wie es der Psychiater bei der Anwendung des Ausdruckes fixe Idee im Auge hat. Denn er lebte nicht etwa in der Einbildung, mit lauter vornehmen Leuten umzugehen, er war sich vielmehr der realen Lebensstellung seiner Besucher sehr wohl bewußt und gefiel sich nur in der Marotte einer forcierten Höflichkeit.

Anfangs waren ihm seine Gefühle in die Einsamkeit gefolgt; ja er schrieb einmal das schöne Wort: nun erst verstehe er den Menschen recht, da er fern von ihm und in Einsamkeit lebe. Er dichtete noch Oden an Diotima, er zeigte noch das alte Gefühl für die einfache Schönheit der Natur, er gedachte noch mit Teilnahme der Seinen. Ein rührendes Blatt an seinen geliebten Halbbruder hat sich erhalten, in jenem gewaltsam verständigen und gemacht nüchternen Stile abgefaßt, den man häufig an Nervenkranken beobachtet, als ob sie sich zusammennähmen, recht vernünftig zu schreiben. Es bricht mit den Worten ab: ich merke, daß ich schließen muß. Später verlor sich auch diese Teilnahme; er wurde immer apathischer. Der Besuch eines Jugendfreundes, die Nachricht vom Tode seiner Mutter gingen spurlos an ihm vorüber, selbst die Samm-

lung seiner Werke, von der man ihm erzählte, blieb ihm gleichgiltig, und nur als er das Exemplar sah, zeigte er etwas wie Freude darüber.

So wurde sein Dasein immer schattenhafter, er vegetierte nur noch dahin. Aber eine eigentliche Paralyse, eine völlige Auflösung der geistigen Kräfte scheint nicht eingetreten zu sein. Sein Ende wurde durch ein lokales Leiden, eine Brustwassersucht, schnell und sanft herbeigeführt. Er starb betend am 7. Juni 1843.

Die Sektion erwies, wie sein Biograph mitteilt, auch den Bestand einer Gehirnwassersucht, von der sich jedoch nicht feststellen ließ, ob sie mit früheren Entzündungen im Zusammenhange gestanden und was sie etwa noch zu zerstören vorgefunden hatte.

So sind wir in der Aetiologie dieses Wahnsinns auf die psychischen Momente angewiesen, welche in seinem Leben vorliegen. In erster Linie glaubt man natürlich, an die unglückliche Liebe denken zu müssen, die sein ganzes Wesen aus den Fugen brachte. Kein Zweifel, daß diese Leidenschaft seine innerste Seele ergriff und ihm den letzten, schwersten Stoß gab. Aber dieser Stoß wirkte nur deshalb zerstörend, weil er schon ein morsches Gebäude traf. Nicht unter allen Umständen, sondern nur in dem inneren Zustande, in welchem Hölderlin schon war, wirkt die unglückliche Liebe so: der Wahnsinn muß schon in der Tiefe angelegt sein und kommt nur zum Ausbruch durch die neue Erschütterung. Und in der Tat, Hölderlins Geist war schon an sich so tief krank, daß es eben nur dieser Veranlassung bedurfte, um ihn in das Verderben zu stürzen. Von ihm gilt das Wort, welches der größte der Dichter in Bezug auf einen anderen wahnumnachteten Dichter sprechen läßt:

„Es liegt um uns herum
Gar mancher Abgrund, den das Schicksal grub;
Doch der in unserm Herzen ist der tiefste,
Und reizend ist es, sich hinabzustürzen."

Schon zu jener Zeit, als Hölderlin im Hause der Frau von Kalb lebte, unter den denkbar günstigsten Verhältnissen, auf das liebenswürdigste, feinfühligste aufgenommen, mit den besten Geistern in Verbindung, schon da ergreift ihn die Melancholie. Er mißt sich an den Größen der Zeit und ihr Anblick, statt ihn zu erheben, drückt ihn nieder. Nicht persönliche Eitelkeit oder unerfüllte Ruhmbegierde liegt dabei zu Grunde, sondern die Einsicht in den Mangel seines eigenen Wesens, die Ueberzeugung von dem Widerspruch zwischen ihm und seinem Ideal. Er glaubt seine Bestimmung nicht zu erfüllen, er fühlt sich den Aufgaben des Lebens nicht gewachsen, — und weil er den Dingen nicht genug tun kann, so tut ihm auch das Leben nicht genug. Er ist der Typus der „problematischen Naturen", wie sie Goethe gezeichnet hat. Diesen Zustand bezeichnete Schiller schon damals als gefährlich. Sein scharfes Auge sah Hölderlin und Jean Paul auf einer Linie. Und wahrlich, der Dichter des Titan hätte ebenso wie der des Hyperion zu Grunde gehen müssen, wenn ihm nicht die Göttergabe des Humors verliehen gewesen wäre. Von diesem Humor, von dieser Erhebung über die Wirklichkeit, hatte Hölderlin keinen Tropfen; in ihm floß nur schweres Blut und sein Schmerz bohrte sich ins Innere, bis er das Mark zerstörte. Der Grundton, auf den das unendlich feine Instrument seiner Seele gestimmt war, ist der elegische. Unfähig, den Schmerz zu überwinden oder ihn auch nur im reinen Bilde anzuschauen, muß er sich immer tiefer und tiefer in ihn hineinwühlen. Das ist der Fluch des Lyrikers, der an keinem sich so erfüllt hat, wie an Hölderlin.

Allein der elegische Dichter bedarf eines Ideals, an dem er die Wirklichkeit mißt und um dessentwillen er aus ihr flüchtet, sollte er sich dies Ideal auch erst schaffen müssen. Dies war, wie wir sahen, für Hölderlin die

antike Welt. Sein Interesse an ihr hat früh schon einen gewissen pathologischen Charakter. Schiller hat von der Graecomanie als einem Fieber gesprochen. Er tat es, nachdem er selbst durch Kant und durch Goethe davon geheilt worden war. Aber für Hölderlin wurde dies Fieber die tödliche Krankheit. Hatte er früher mit Posa gesagt, seine Liebe gelte den kommenden Geschlechtern, so galt jetzt seine Liebe und seine Sehnsucht nur einem vergangenen Geschlechte und einem Zustande, der, für ewig verloren, als ein goldenes Zeitalter weit hinter uns liege. Mochten sich auch in ihm ähnliche Gedanken angebahnt haben, — es fehlte ihm die Energie, welche Schiller und Hegel besaßen, das goldene Zeitalter in höherer Gestalt von der Zukunft zu erhoffen und an seiner Herbeiführung zu arbeiten. Er klagte nur träumend dem Vergangenen nach. Die klassische Welt war der Abgrund, in den er sich stürzte. Wir lernten ihn oben als den idealen Vertreter dieses Elements in unserer Nationalbildung kennen. Hier zeigt es sich, daß er an eben dieser seiner Bedeutung zu Grunde gegangen ist. In Dichtung und Philosophie beruht die Größe des deutschen Geistes auf der Verschmelzung des antiken und des modernen Kulturgehaltes. Vollständig, zu reiner Versöhnung ist sie nur in zwei Männern gediehen, in Goethe und in Hegel; in den anderen schiebt sich beides mit mannigfach gestalteten Mischungen durcheinander: bei Hölderlin erheben sich beide Elemente gegeneinander und ihr Widerspruch sprengt das zarte Gefüge seines Geistes.

Diese elegische Versenkung in das Altertum war es, welche Hölderlin die Kraft raubte, den Anforderungen des modernen Lebens zu genügen, und ihm das Dasein zur Qual machte. Aber sie selbst ist doch wiederum nur der Ausfluß und gewissermaßen erst die theoretische Form einer allgemeineren Tendenz, welche den tiefsten Grund seines Leidens gebildet hat. Diesen versteht man erst, wenn man sich klar

macht, worin denn für Hölderlin der Gegensatz des antiken und des modernen Lebens bestand und weshalb er aus diesem in jenes flüchtete. Es ist das gänzlich verschiedene Verhältnis, welches in beiden Zeitaltern zwischen dem Individuum und dem gesamten Kulturgehalte seiner Zeit besteht. Die antike Welt war noch so einfach, daß der einzelne im stande war, mit seinen Interessen den gesamten Inhalt des gemeinsamen Kulturlebens zu umfassen. Wissenschaft und Kunst, Staat und Religion standen noch in so nahem und innigem Verhältnis, daß sie im ganzen nur eine harmonische Einheit ausmachten, und der Umfang dessen, was dazu gehörte, war noch so gering, daß es dem einzelnen möglich war, mit der vollen Hingabe an seinen besonderen Beruf den ganzen Genuß der allgemeinen Bildung zu verbinden. So war jedes Individuum neben seiner Eigentümlichkeit doch mit dem wesentlichen Gehalte des gemeinsamen Lebens so verwachsen, daß es als dessen Repräsentant gelten konnte. Ganz anders ist es in der modernen Welt. Alle Berufstätigkeiten haben in ihr einen sochen Umfang gewonnen und sich so verzweigt, daß der einzelne nicht mehr imstande ist, ihre Gesamtheit zu beherrschen, und dabei sind sie, was noch schwerer wiegt, in ihrer Entwicklung derartig auseinander gegangen, daß jener harmonische Zusammenhang und jene schöne Einheit, worin sie sich bei den Alten noch befanden, unwiederbringlich verloren scheinen. Darum ist uns jene glückliche Identität der individuellen mit der allgemeinen Bildung verloren, und das Individuum ist nicht mehr im stande, in sich die gesamte Kultur seiner Zeit zu verarbeiten und sich zu ihrem Repräsentanten zu machen.

Diesen Gegensatz, der zwar nicht absolut aber jedenfalls relativ gilt, hat Hölderlin vielleicht tiefer als irgend jemand anders empfunden. Er lag ganz innerhalb der kulturphilosophischen Gedanken, aus denen Schiller die ästhetischen Grundbegriffe konstruierte, wenn er auch bei diesem nicht in

der gleichen Richtung ausgeführt worden war. Er stand aber zugleich in der innigsten Beziehung zu dem Charakter der damaligen deutschen Bildung, deren wichtigster Zug gerade die universalistische Tendenz war. Als die hauptsächlichsten Vertreter dieser Richtung sind die Romantiker bekannt. Sie haben nicht nur auf dem Gebiete ihrer literarischen Tätigkeit und namentlich in der Poesie, Literaturgeschichte und Philosophie sich die Aufgabe einer Verarbeitung aller großen Schöpfungen gesetzt, welche der menschliche Geist in seiner Entwicklung je hervorgebracht hat, sondern auch vor allem das Prinzip aufgestellt, daß das ästhetische, wissenschaftliche, religiöse und staatliche Leben des Menschen wieder in eine große Einheit harmonisch zusammenschmelzen müsse, daß das Individuum seine Aufgabe nur auf dem Grunde einer universalistischen Bildung und in der vollkommenen Einheit mit der gesamten Kultur zu lösen vermöge. Genau die gleiche Tendenz bestimmte das ganze Wesen von Hölderlin, und Haym hat deshalb vollkommen recht getan, ihn in seiner meisterhaften Darstellung der romantischen Schule als einen Seitensproß an ihr zu behandeln, obwohl der einsame Schwabe mit ihr in keiner direkten und persönlichen Verbindung stand. Aber während die Romantiker wenigstens den Versuch machten, dieses Ideal der universalistischen Kultur des Individuums zu realisieren, verzweifelte Hölderlin an der Möglichkeit seiner Verwirklichung. Nur in der antiken Welt sah er es realisiert; nur der Grieche war ihm in diesem Sinne der volle und unverkümmerte Mensch. Das moderne Dasein zeigt Staatsmänner und Bauern, Dichter und Denker, Kaufleute, Handwerker, Beamte, kurz lauter Leute des Berufs, aber einen Menschen sucht man darin vergebens. Deshalb nimmt bei Hölderlin die universalistische Tendenz einen pathologischen Charakter und eine elegische Färbung an. Ihr Ideal ist in dem modernen Leben nicht mehr zu realisieren, aber es

war das Lebensprinzip in dem goldenen Zeitalter des Griechentums. Alle Bitterkeit, welche Hölderlin gegen die moderne Welt und speziell gegen seine eigene Nation im Hyperion ausgegossen hat, und all die leidenschaftlich sehnsüchtige Liebe, mit der er das Altertum umfaßte, beruhen auf diesem Grunde.

Deshalb ist nun das Interessanteste seiner Selbstbekenntnisse das Fragment einer Tragödie, worin er diesen Widerspruch, der ihn erfüllte, auf den Boden des Griechentums selbst versetzen wollte. Das tragische Motiv des „Empedokles" hat eine gewisse Ähnlichkeit mit demjenigen des Faust. Es besteht darin, daß das Individuum an dem Drange zu Grunde geht, sich zum All zu erweitern, daß es von der Sehnsucht erfüllt ist, alles, was ist, in sich zu umfassen und besonders mit dem ganzen Menschenleben sich zu identifizieren, und daß es mit der Einsicht in die Unerfüllbarkeit dieses Strebens endet. Aus den ausgeführten Teilen und aus den Betrachtungen über den Gesamtplan des Werkes, welche Hölderlin hinterlassen hat, läßt sich wenigstens in allgemeinen Zügen erkennen, wie er seinen Helden, in welchem sich der Philosoph, der Dichter und der Staatslenker zu ungeteilter Einheit verbinden, an dem Widerspruche der wirklichen Welt, an der unharmonischen Geteiltheit und Zerstücklung der äußeren Verhältnisse scheitern lassen wollte.

Die Unmöglichkeit, in der sich das moderne Individuum befindet, den gesamten Gehalt der allgemeinen Kultur in seiner Bildung zur lebendigen Einheit zu bringen, ist also der letzte Grund für die elegische Versenkung in das klassische Altertum, worin Hölderlins tragisches Geschick sich besiegelte. Und das ist nun in der Tat eine tiefe Einsicht in das Wesen des modernen Lebens. Diese Unmöglichkeit ist eine Tatsache. So unendlich verzweigt, so vielfältig, so widerspruchsvoll ist unsere Kultur geworden, daß das Individuum unfähig ist, sie vollständig in sich aufzunehmen. Die Ge-

samtheit unserer Kultur ist ein idealer Begriff, der in keinem individuellen Bewußtsein mehr realisiert ist. Jeder von uns ist in dem großen Getriebe des sozialen Daseins an einem bestimmten Punkte eingefügt, und er ist von da aus nicht mehr im stande, den ganzen Umkreis der übrigen Tätigkeiten und ihres geistigen Gehaltes zu überschauen und in sich aufzunehmen. In die Arbeit des Berufs eingespannt und vermöge der steigenden Anforderungen desselben das ganze Leben hindurch angespannt, bekommt der individuelle Geist gewissermaßen Scheuklappen, welche ihm nur ein beschränktes Gesichtsfeld zu übersehen gestatten. Eine universalistische Bildung, wie sie der Bürger Athens besaß, wie sie die großen Männer der Renaissance neu erwarben, wie sie Deutschlands Dichter und Denker in Hölderlins Tagen wenigstens anstrebten, ist heutzutage selbst für das Genie unmöglich. Die Kultur ist zu breit geworden, um vom Standpunkt des Individuums aus übersehen zu werden. Diese Unmöglichkeit trägt eine große soziale Gefahr in sich. Je vereinzelter die Berufstätigkeit des Individuums wird, um so fremder und kenntnisloser steht es den Interessen gegenüber, welche den Lebensgehalt des anderen ebenso einseitigen Individuums ausmachen. Die Berufsarten, die Stände, die verschiedenen Schichten der Gesellschaft werden auf diese Weise mehr und mehr einander entfremdet und hören bald ganz auf, sich gegenseitig zu verstehen. Das Bewußtsein des einheitlichen Zusammenhanges, der alles Kulturleben beherrschen soll, geht Schritt für Schritt verloren, und die Gesellschaft droht in Gruppen und Atome zu zerfallen, zwischen denen es nicht mehr das Bindemittel des geistigen Verständnisses, sondern nur noch dasjenige der äußeren Not und Notwendigkeit gibt. So wird die moderne Gesellschaft mehr und mehr zu einem Bilde der Zerrissenheit, und je schneller dieser Prozeß mit natürlicher Notwendigkeit fortschreitet, um so geringer wird selbstverständ-

lich die Kraft der gesellschaftlichen Ordnung, deren festeste Stütze die Gleichheit des Kulturbewußtseins in den Individuen bildet.

Schlimmer noch als dieser Mangel einer wahrhaft universellen Bildung ist das Surrogat, mit dem wir uns darüber hinwegzutäuschen suchen. Außer stande, den Bildungsgehalt der fremden Sphären bis in seine Tiefe und seine Besonderung zu durchdringen, hilft sich das moderne Individuum mit einem oberflächlichen Dilettantismus, der von allem den Schaum abschöpft und den Gehalt liegen läßt. Dieser Dilettantismus ist komisch, wo er sich in den Gesprächen des Salons breit macht; aber wo er auf den Gassen gepredigt wird, ist er tragisch. Wir lachen, wenn wir den Backfisch über die Vorzüge Nietzsches und Wagners sein naseweises Urteil hinwerfen hören: aber furchtbar ernst ist die Gestalt des Volksredners, der mit den unverdauten Brocken wissenschaftlicher Theorien prunkt und, was er selbst nicht verstanden hat, als Wahrheit unter das Volk wirft.

Sehen wir diesen Dilettantismus von Jahrzehnt zu Jahrzehnt zu drohenderer Gefahr heranwachsen, so können wir uns nicht wundern, wenn wir ihn in Deutschland ebensogut wie in der ganzen Welt als den Typus des öffentlichen Lebens wiederfinden. Nicht von dem Zeitverbrauch spreche ich, mit dem wir so vielfach tändelnd nur uns amüsieren, wenn wir Belehrung oder ästhetische Erbauung zu suchen vorgeben; auch nicht davon, daß die ernste und wahre ästhetische Bildung unter uns um so seltener geworden ist, je mehr man bemüht gewesen ist, die Genüsse der Kunst jedermann zugänglich zu machen: es hat sich eben nur die alte Erfahrung wiederholt, daß, wenn man das allgemeine Niveau höher stellt, dies auf Kosten der Höhe und Größe des darüber Hinausragenden geschieht. Das Bedenkliche, was ich meine, ist, daß dieser Dilettantismus auch bei uns die Signatur der öffentlichen Institutionen zu werden an-

fängt. In ganz Europa treibt die politische Bewegung auf den Parlamentarismus zu: mag man über ihn in historischer und politischer Beziehung denken, wie man will, — das eine muß man zugestehen: er ist die Staatsform des Dilettantismus. Die Staatsform ist er, vermöge deren jeder beliebige Sophist und Schreihals, mit dem Mandat einer unverständigen Masse in der Tasche, weil Gott ja einmal mit dem Amt auch den Verstand gab, sich dazu berufen glaubt, über alles, was die Interessen des öffentlichen Lebens angeht, sein verantwortungsloses Urteil ex officio abzugeben, und nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht fühlt, sich über die Tätigkeit des erfahrungsreichen Fachmannes, des gewissenhaften Beamten, des genialen Staatsmannes zum Richter aufzuwerfen. Und es bleibt nicht aus, daß dieser dilettantische Zug auch außerhalb der Parlamente gerade diejenigen ergreift, die spezifisch moderne Menschen zu sein wünschen und glauben.

Aber das Schlimmste an dieser Ausbreitung des Dilettantismus ist seine Herrschaft über die Erziehung. Eine ungeheure Ausdehnung des Wissens ist uns, wie über Nacht, über den Hals gekommen. Noch haben wir nicht die Methoden gefunden, es zu vereinfachen und auf den kurzen Gesamtausdruck zu bringen, der vielleicht in einer glücklichen Zukunft das massenhafte Detail unnötig machen wird, welches heute unvermittelt neben einander steht und deshalb mechanisch behalten sein will; noch sind wir durch die weitverzweigte Arbeit der besonderen Wissenschaften nicht zu Gesamtresultaten gekommen, welche das im Interesse einer allgemeinen Bildung Wertvolle von der Spreu zu sondern gestatteten. Den gesteigerten Anforderungen gegenüber, welche zudem der Kampf ums Dasein für jede Fachbildung und für jede technische Erziehung stellt, fehlt uns noch vollständig die prinzipielle Entscheidung der für alle Pädagogik fundamentalen Frage, welches Maß von allgemeiner Bildung mit der

Berufserziehung in der Weise vereinbar ist, daß damit für alle Stände und alle Individuen eine Gleichheit der geistigen Grundlage gewonnen wird. Von der Erfüllung dieses Ideals ist die Menschheit heute weiter entfernt, als je in ihrer Geschichte, und darin wurzeln alle Schäden der modernen Gesellschaft. Diesem Problem gegenüber verrennt man sich auf der einen Seite mit berechtigter Angst vor dem Dilettantismus in eine rein technische Abrichtung zum besonderen Berufe — eine Einseitigkeit, die selbst in der Arbeitsteilung der Wissenschaften auf allen Gebieten hervorzutreten anfängt. Von Jugend auf treibt man den Geist in eine bestimmte Richtung, sodaß er nur das praktische Ziel vor Augen hat und niemals den Blick auf das Ganze gewinnen kann. Und doch steht es durch lange Erfahrung fest, daß die fruchtbare Tätigkeit nur die sein kann, welche den besonderen Beruf im Zusammenhange des Ganzen zu betrachten befähigt ist. Läuft man so Gefahr, den Geist zur Maschine zu machen, die nur ihre bestimmte technische Arbeit verrichten kann, so fällt man auf der anderen Seite dem Dilettantismus anheim, wenn man alle die noch so unfertigen „Ergebnisse" der modernen Wissenschaft in die Schulbildung aufnehmen will. Da drängen sich denn alle Disziplinen heran, damit der jugendliche Geist von jeder etwas kosten soll; von jeder wird durch äußerliche Aneignung etwas aufgenommen, und damit wird die Harmonie und der systematische Zusammenhang unserer früheren Bildung gesprengt. Ihre Unzulänglichkeit gibt jeder zu, aber bisher gibt es entfernt nichts, was an ihre Stelle zu treten berechtigt wäre. Die ganze Masse, die sich jetzt herandrängt, wird auswendig gelernt und nicht begriffen, sie kann nur vom Gedächtnis und nicht vom Verstande bewältigt werden. So überlasten und überhasten wir denn unsere Kinder, ohne ihnen die Verarbeitung der verwirrenden Mannigfaltigkeit, zu deren Aufnahme wir sie zwingen, gleichmäßig zu ermöglichen. Am gefährlichsten ist

es deshalb, wenn mit der Häufung des bloß zu lernenden Stoffs eine Einschränkung jener formalen Geistesgymnastik einhergeht, welche wir bisher zu unserem Segen dem Einleben in die Sprache und das Denken der Griechen und Römer verdankten. Jene Männer der Naturforschung, welche diesen Rest gleichmäßiger Bildungsgrundlage in der europäischen Gesellschaft bekämpfen, sollten doch die ersten sein, das „biogenetische Grundgesetz" auch in der Pädagogik anzuerkennen und zu verstehen, daß auch die geistige Lebensbewegung der Menschheit ein Durchlaufen der früheren Bildungszustände als das Natürlichste erscheinen läßt; sie sollten einsehen, daß für den jugendlichen Geist die Bekanntschaft mit einem jugendlichen, einfachen, harmonischen Kultursystem, wie es das griechische ist, immer das geeignetste bleibt.

Es liegt mir fern, die schon allzu große Zahl derjenigen zu vermehren, welche für diese gegenwärtigen Zustände einzelne pädagogische Heilmittel vorschlagen; eine Panacee dafür gibt es noch nicht. Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß wir in dieser Hinsicht in einem Zeitalter der pädagogischen Experimente leben; wir müssen die Generationen bedauern, an welchen diese wechselnden Versuche gemacht werden, und wir dürfen nur die Hoffnung hegen, daß man durch Streit und Mißlingen hindurch schließlich, wenn auch erst spät, zu einem neuen Systeme und zu ruhigerer Fortentwicklung der Bildung gelangen wird.

Nur deshalb habe ich auf diese Gefahren, die jeder sieht, hier hingewiesen, weil das Geschick Hölderlins auf das innigste mit diesem modernen Bildungsproblem verwachsen ist, weil die Zerstörung seines hohen Geistes nur im verstärkten Maße und in großen Zügen dasjenige darstellt, was im kleinen bei Tausenden und Abertausenden sich als Verwirrung und Verwilderung des Geistes erkennen läßt.

In der Tat, das moderne Individuum ist das resignierende. Wir alle sind „die Entsagenden" der „Wander-

jahre". Nicht von jener Resignation auf die persönlichen Wünsche ist die Rede, welche zu allen Zeiten eine Pflicht des sittlichen Menschen gewesen ist, sondern von der bewußten Resignation auf eine alles umfassende Kenntnis des gesamten Kulturgehaltes. Wir haben keine Philosophie mehr und werden nie wieder eine haben, welche alle Erkenntnisse der Wissenschaften zu einem Weltbilde zusammenarbeitete. Aber darum darf das Leben des einzelnen nicht aufhören, im Ganzen zu wurzeln und sich mit dem Wesen der Gattung eins zu wissen. Je mehr das Streben in die Breite sich verbietet, um so notwendiger ist es, in die Tiefe zu graben. Mögen wir uns ein jeder in die Besonderheit seines Berufs mit seinem Wissen und Können verlieren, so darf uns doch das Verständnis für die höchsten Werte des Menschenlebens, denen sich unser kleines Leben an bestimmter Stelle einzuordnen hat, nicht verloren gehen; und von der philosophischen Besinnung dürfen wir verlangen, daß sie uns eben diesen Zusammenhang der höchsten Wertbestimmungen zum Bewußtsein bringe und uns aus unserem Sonderdasein in die Höhe der Humanität emporhebe. Das bleibt uns immer übrig, den reinen Gehalt allen menschlichen Kulturlebens, die Ideale unserer Geschichte im Bewußtsein zu erhalten und ihnen unser persönliches Leben einzuordnen. In unserem Erkennen und Wissen sind wir keine unbefangen einheitlichen Menschen mehr: aber im tatkräftigen Glauben an die Ideale sollen wir es immer bleiben.

Aus Goethes Philosophie.

(Rede 1899 aus Anlaß des Straßburger Denkmals für den jungen Goethe.)

. . . Vom „ewig jungen Goethe" will ich reden, von dem Manne, der die mächtige Eigenart seines Wesens durch ein langes Leben schöpferisch bewahrt und bewährt hat — von dem Dichter, der diese seine ewige Jugend den leuchtenden Gestalten eingehaucht hat, mit welchen er in uns lebt und immerdar leben wird.

Während der beiden Generationen, die seit seinem Tode dahingegangen sind, ist das Verständnis seiner Bedeutung für unser geistiges Leben nur immer mehr gestiegen, — nicht vielleicht in der populären Schätzung breiterer Kreise, in denen man sich von den Strömungen des Tages treiben läßt, aber desto mehr im Urteil derjenigen, die sich den Sinn für das dauernd Wertvolle im Wechsel der Zeiten zu bewahren wissen. Für diese ist Goethe immer größer geworden.

Wer aus den Toren Roms hinauspilgert in die Campagna, den Bergen zu, der sieht alle die Mauern und Türme, die Kuppeln und Spitzen mehr und mehr verschwimmen und verschwinden: und schließlich, wenn die ewige Stadt nur noch wie eine einzige Masse daliegt, dann wölbt sich über ihr, allbeherrschend, die eine gewaltige Kuppel von St. Peter. So geht es uns mit der

zeitlichen Entfernung von Goethe. Je weiter wir von jener größten Zeit der deutschen Kulturgeschichte abkommen, in der um die Wende des vorigen und dieses Jahrhunderts unser Volk seine verlorene Nationalität sich geistig neu geschaffen hat, um so beherrschender erhebt sich daraus für unseren Rückblick in unvergleichlicher Mächtigkeit die Gestalt Goethes – eine Welt für sich, die alles umfaßt und alles überragt.

Diese Riesengestalt sprengt den Rahmen jeder besonderen Betrachtungsweise, jeder einzelnen wissenschaftlichen Disziplin. Goethe gehört nicht bloß der literarhistorischen Forschung, er gehört jedem einzelnen, der sich in ihn hineinzuarbeiten vermag und dem er dadurch zum Lebensdichter wird — zu dem Lebensdichter, dessen Werke man immer von neuem zur Hand nimmt, um am veränderten, am gereiften Verständnis zu bemessen, ob man selbst inzwischen gewachsen ist. Goethe gehört aber eben deshalb, vermöge dieser Breite seines Wesens und Wirkens, der allgemeinen Geistesgeschichte an.

Hieraus nehme ich das Recht, der freundlichen Aufforderung zufolge, Sie heute davon zu unterhalten, was Goethe für die Philosophie bedeutet. Das ist vielleicht manchem von Ihnen unerwartet gewesen, und Sie haben gefragt: gibt es denn so etwas wie Goethes Philosophie? Er, der konkrete, der anschauliche Geist, für den das Schlagwort des „gegenständlichen Denkens" im Umlauf ist — hat er nicht oft und deutlich genug seine Abneigung gegen das abstrakte Begriffswesen der Philosophie zu erkennen gegeben? Er, der große Naive, wehrt er sich nicht mit aller Kraft gegen die Reflektiertheit, gegen das Grübeln über sich selbst?

Durch Wald und Feld zu schweifen.
Mein Liedchen hinzupfeifen,
So gehts den ganzen Tag —

— klingt das nach Philosophie? Denken wir nur an die Zeit, in der ihm die Philosophie am nächsten gerückt war, an sein Verhältnis zu Schiller, an ihren Briefwechsel — da, wo sie miteinander darangehen, „das Verhältnis ihrer Naturen" festzustellen, und wo Schiller dazu die Begriffe der kantischen Aesthetik ausmünzt. Wie verschieden sind da die Rollen! Schiller steht dies Reflektieren natürlich, es gehört zu seinem Wesen, er bedarf seiner, um zu werden, was er ist, und für ihn war Kants Philosophie das Stahlbad, in das er aus verworrener Jugend niedertauchte, um sich in männlicher Klarheit daraus zu erheben. Vorher ein stürmisches Talent, ist er nachher der große Dichter. Für Goethe dagegen ist jene Reflexion ein fremder Tropfen in seinem Blute. Er läßt sich darauf ein, zögernd, mehr dem neugewonnenen Freunde zu Gefallen als sich selbst. Er mit seiner harmonischen Anlage und Entwicklung ist immer und von jeher er selbst, und nicht erst von der Philosophie braucht er sich sagen zu lassen, was er ist. Er hat vielmehr gegen sie jene Abneigung, die zumeist der große Künstler gegen die Aesthetik, die das wissenschaftliche Genie gegen die Logik, die der große Staatsmann gegen die politische Theorie hat:

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum.

Und doch gehört Goethe der Philosophie und ihrer Geschichte an. Zuerst und zumeist durch das, was er gewesen ist. Er war ein Problem, eine gewaltige Wirklichkeit, die erfaßt, verstanden, formuliert sein wollte. Die deutsche Philosophie ging damals der kühnen Aufgabe nach, das „System der Vernunft" zu finden, d. h. den zweckvollen Zusammenhang aller Lebenstätigkeiten des Kulturmenschen zu begreifen: für sie erwuchs aus der Realität des dichterischen Genius, die sie in Goethe erlebte und verehrte, die höchste Aufgabe, sein Wesen und Schaffen und

damit das aller Kunst mit ihren Begriffen zu erfassen, ihn in das System einzufügen und zu formulieren. Seit Schiller damit begonnen, haben sie alle daran gearbeitet, die Fichte und Schlegel, die Schelling und Hegel, die Schopenhauer und Lotze.

Aber nicht davon will ich sprechen: nicht nur durch das, was er war, ist Goethe für die Philosophie bedeutsam, sondern auch durch das, was er tat. Freilich tat er es nicht in der Form zünftiger Begriffsarbeit oder methodischer Untersuchung: der wissenschaftlichen Philosophie ward er um so mehr abhold, als sie eigensinnig ihre Fremdsprache ausbildete. Allein wie hätte es ausbleiben können, daß ein Mann von der Tiefe und Weite seines Wesens, er, dem nichts Menschliches fremd war, der mit allen Künsten und Wissenschaften, mit allen Lebenssphären in tätige Berührung trat — wie hätte es sein können, daß er nicht nachgedacht, nicht gesprochen und geschrieben hätte über jene höchsten Fragen des Menschenlebens, jene letzten Rätsel des Daseins, mit denen sich die Philosophie beschäftigt? Mochte er auch nichts wissen wollen von der Wissenschaft, die in diesen Dingen mit Begriffen beweisen zu können meint — er brauchte sie nicht; ihm genügte die unmittelbare und ursprüngliche Anschauung, seine Privatmetaphysik, seine „philosophie irresponsable". Diese seine eigene Welt- und Lebensansicht entsprang, ebenso wie jene historische Wirkung auf die deutsche Philosophie, aus seiner Persönlichkeit. Deshalb gehört er wie alle gewaltigen Erscheinungen der Geschichte, in deren Leben und Schaffen sich eigenartig Welt und Menschen spiegeln, zu den lebendigen Quellen, aus denen die Philosophie zu schöpfen hat.

Wenn ich von dieser Welt- und Lebensanschauung Goethes sprechen will, so kann ich freilich nicht meinen, dem Thema in dieser kurzen Stunde auch nur annähernd gerecht zu werden. In dem fast unübersehbaren Reichtum seiner

Werke, seiner Sammlungen und Aufzeichnungen, seiner Briefe und Gespräche ist ein riesiges Material dafür aufgespeichert, und für die Fragen aller philosophischen Disziplinen, für Erkenntnistheorie und Sittenlehre, für Rechts- und Kunstlehre, für Religionsphilosophie und Metaphysik lassen sich die Äußerungen beibringen, in denen er dazu Stellung genommen hat. Fürchten Sie nicht, daß ich dies schier endlose Material hier vor Ihnen ausstülpe: nur auswählen möchte ich, was mir zweckmäßig für die Aufgabe dieser Vorträge erscheint — von möglichst vielen Seiten her die Gestalt des Mannes zu beleuchten, dessen Jugendbild wir errichten wollen.

Als Mittelpunkt für diese Auswahl gestatten Sie mir, ein Problem zu nehmen, an dessen Hand wir hoffen können, dem eigensten Wesen des Dichters einigermaßen nahe zu kommen. Auf den ersten Blick leuchtet es jedem ein, daß wir es in ihm mit einer gewaltigen Natur, einer unvergleichlichen Individualität, einer unwiederholbaren Realität, einem in sich begrenzten und gefestigten Eigenwesen zu tun haben; andererseits aber finden wir diese Eigenart in der universellsten Betätigung, in der breitesten Berührung mit dem geistigen Weltall; er lebt und schafft im Ganzen, er weitet sich ins Unendliche aus. Was hat, fragen wir, dieser Mann gedacht über das Verhältnis des einzelnen zum Ganzen, über die Stellung des Menschen im Universum — über die alte Rätselfrage, wie tief im letzten Grunde der Dinge die Wurzeln der Individualität liegen? Aus dem Leben des Ganzen sehen wir jedes besondere Wesen hervorquellen, um darin wieder zurückgenommen zu werden: — und doch fühlen wir uns ein jeder als eine einzelne, in sich bestimmte, diese ihre flüchtige Erscheinung überragende Wirklichkeit. Was ist, fragen wir, der einzelne im Weltall — welche Bedeutung hat das Individuum im Ganzen? Was hat Goethe darüber gedacht? In der herrlichen

Rhapsodie „Natur", die Goethe selbst später um das Jahr 1780 datiert hat, sagt er von der „Natur": „Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen." Wie hat sich ihm dies Rätsel geformt — wie gelöst?

Nahe genug lag ihm das uralte Problem. Der junge Goethe wuchs geistig und literarisch aus einer Zeit heraus, die, wenn je eine, in der Überzeugung lebte:

Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.

Es war die Zeit von „Sturm und Drang", die Periode der Genies, wo sich die Individualität gegen Regel- und Formelzwang urgewaltig auflehnte, die Zeit der Ursprünglichkeit, der Rousseauschen Natürlichkeit, der Selbstherrlichkeit der Genies, der Selbstbekenntnisse, der Tagebücher und der Briefe. Damals galt nur, wer „Einer" war, eine „Natur", ein „Kerl". „Bist's", rief Lavater, als er aus dem Wagen sprang und Goethe umhalste, den er nie zuvor gesehen. Das ist die Zeit, wo der junge Dichter mit „Schwager Kronos" durch alle Höhen und Tiefen des Lebens stürmen will, um endlich, noch trunken vom goldenen Licht, blasenden Horns in den Orkus einzufahren, daß „drunten von ihren Sitzen sich die Gewaltigen lüften" [1] — das die Zeit, wo der Titan mit dem gehaltenen Stile Pindars die schäumende Leidenschaft in freien Rhythmen dahinrauschen läßt und stolz auftrotzt gegen alle Mächte des Himmels und der Erde. „Bedecke", so heißt es im Prometheus,

Bedecke Deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen Dich und Bergeshöh'n:

1) Erste Fassung des Gedichtschlusses.

Mußt mir meine Erde
Doch lassen steh'n,
Und meine Hütte, die Du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest!

oder: Hat mich nicht zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und Deine?

und weiter: Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freu'n sich,
Und Dein nicht zu achten
Wie ich!

Solchem im Temperament begründeten, von der Mitwelt genährten Individualismus verband sich aber in Goethe eine tiefe und mächtige Gegenströmung: das war sein religiöses Gefühl. Man versteht ihn nicht, wenn man dies wesentliche Moment seines Charakters übersieht. Das, was Schleiermacher als den Kern aller Religiosität erkannt hat, das fromme Gefühl, vom Ewigen, Unendlichen und Unerkennbaren umschlossen und beschlossen zu sein, das war in Goethe mit seltener Kraft und Innigkeit lebendig. Wenn wir in der Marienbader Elegie lesen:

In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten —
Wir heißen's fromm sein —

so klingt das fast wie eine poetische Paraphrase dessen, was der große Theologe als das Wesen aller Religion bestimmt hat; aber es kommt dem Dichter aus eigenster Seele. Hat

er nicht schon als Knabe in seiner Mansarde für sich allein einen stillen Kultus der Gott-Natur ausgedacht und geübt? Schon damals wollte er „das Unerforschliche still verehren". In dem kerngesunden Patrizierhause, darin Frau Aja waltete, war gewiß nichts von voreiliger Freigeisterei, aber ebensowenig auch enge und ängstliche Rechtgläubigkeit heimisch, die ja überhaupt in dem geistigen Bilde des 18. Jahrhunderts zwar nicht ganz fehlt, aber doch nur dunkel im Hintergrunde steht. Gerade jenem individualistischen Zuge entspricht es, daß Goethes religiöses Fühlen sich immerdar gegen jede traditionelle Begrenzung und gegen jede geschichtliche Vermittlung zwischen Gott und Mensch gesträubt hat. Das führte ihn zur Mystik, und von hier aus gewann und behielt er Fühlung mit jener pietistischen Richtung, die als feiner Nachklang der mystischen Bewegung das Jahrhundert der Aufklärung durchzitterte. Es ist bekannt, wie sie in Fräulein von Klettenberg ihm persönlich nahe trat und wie er sein tiefes, mitfühlendes Verständnis dieser sublimen Religiosität in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" zum Ausdruck gebracht hat. Sie bilden ein wesentliches Glied in dem Aufbau seines „Wilhelm Meister" — so wenig, charakteristischerweise, gerade damit Schiller sich hat befreunden können.

Zu dem wahrhaft großen Individuum gehört es eben, daß es klarer und deutlicher als andere der „Grenzen der Menschheit" sich bewußt ist. Deshalb ist Goethes Innerlichkeit erfüllt von jener Ehrfurcht vor den Geheimnissen, die uns alle umgeben, vor den dunklen Mächten, die alles Menschenleben umfangen — von der Ehrfurcht, die er als den sittlichen Kern aller Erziehung dargestellt hat, der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist — vor dem, was unter uns ist — vor dem, was neben uns ist. Er findet dies Dämonische in dem unbegreiflichen Alleben der Natur, in jenem Makrokosmus, dessen geheimnisvolle Anschauung

den sehnsüchtigen Sinn seines „Faust" entzückt und berauscht; aber nicht minder in den höheren Mächten, die in der Geschichte walten. „Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jeder große Gedanke, der Frucht bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben; dergleichen hat der Mensch als unverhofftes Geschenk von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es beliebt. . . In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten." Und gerade von den großen Individuen gilt ihm dies; er findet es in Raphael, in Mozart, in Shakespeare, in Napoleon. Umgekehrt sagt Goethe einmal von einer verfehlten Volksbewegung: „Gott war nicht darin."

In dies Allwaltende sich zu versenken, daß die Seele ausklingt in die göttliche Harmonie des unendlichen Weltlebens — darin besteht auch Goethes Frömmigkeit. Es ist nichts Gewaltsames in ihr, nichts Gequältes und Geängstigtes, nichts mühsam Abgerungenes: diese Hingabe des Menschen an Gott ist volles gesundes Leben, selbstverständliche Entfaltung und heitere Reiheit:

Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der einzelne verschwinden:
Da löst sich aller Ueberdruß.
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuß.

So ist es Kühlung der Leidenschaft, Erlösung von den Widersprüchen des endlichen Lebens und Wollens, was Goethe im Anschauen der „Gott-Natur" sucht. „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?"

Hierin lag die persönliche Verwandtschaft, welche den Dichter früh und immer wieder zu Spinoza führte. Bei ihm fand er in großartig einfacher Darstellung das sittliche Ideal der Selbstbefreiung durch Erkenntnis. Nur der, lehrte der Philosoph, vermag über seiner Leidenschaft zu stehen, der sie begreift, der die Notwendigkeit versteht, womit auch des Menschen Tun und Treiben aus dem göttlichen Urwesen hervorgeht. Die Leiden und Gebrechen des Lebens verlieren ihren Stachel in der Einsicht des Denkers, der sie nicht anders betrachtet, als ob er es mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätte, und der sie nicht belachen noch begeifern will, sondern nur begreifen. Diese „grenzenlose Uneigennützigkeit", diese Absichtslosigkeit bewunderte Goethe an Spinoza; diese Reinheit und Höhe der Weltbetrachtung, die das Urteil zurückhält, diese Milde der Gesinnung, die im Anschauen des Ganzen die Maßstäbe begrenzter Lebensgebiete hinter sich läßt. Tout comprendre c'est tout pardonner.

Aber Goethe wußte recht gut, daß dies „Jenseits von gut und böse" nur für die begreifende und erklärende Wissenschaft und für die anschauende und gestaltende Kunst gilt, aber nicht für das wollende und handelnde Leben. Hier verwandelt sich jenes milde Lächeln der Betrachtung in entfesselte Wildheit oder in rücksichtslose Selbstsucht. „Alles Spinozistische", sagt Goethe einmal, „in der poetischen Produktion wird in der Reflexion Macchiavellismus." Auf solche Fragen würde der Dichter die Unterhaltung Spinozas mit dem „ewigen Juden" gelenkt haben, die leider nicht zur Ausführung gekommen ist. Seine Gedanken darüber treten uns als dichterisches Selbstbekenntnis in den „Wahlverwandtschaften" entgegen. Nirgends sonst hat er mit so feiner und vor keiner Konsequenz zurückschreckender Analyse die Naturnotwendigkeit in der Entstehung und der Entwicklung der Leidenschaften gezeichnet — aber auch

nirgends, so energisch und so ernst das Bewußtsein der Verantwortlichkeit geltend gemacht, das neben jener Naturnotwendigkeit mit seiner ganzen Wucht bestehen bleibt. Die „Wahlverwandtschaften" sind eine Art poetischer Darstellung von Kants tiefsinniger Lehre über den „empirischen" und den „intelligiblen Charakter".

Jene Freiheit aber, die Spinoza im Denken fand, erlebte und erwarb Goethe durch seine Dichtung. Er erhob sich über den eigenen Zustand, indem er ihn anschaute und gestaltete. Er fühlte es als die göttliche Kraft der Dichtung, daß, ohne Absicht, ungesucht und ungewollt, sein eigenes Leben sich ihm zum Bilde verklärte und eben damit von ihm selbst sich ablöste. Sein Dichten ist Selbstbefreiung durch Selbstgestaltung. Der Philosoph überwindet die Leidenschaft, indem er sie begreift — der Künstler, indem er sie darstellt. So hat Goethe Stücke des eigenen Lebens und Wesens von sich abgelöst: so die Irrungen von Wetzlar im Werther, so die Schuld von Sesenheim in der Gretchentragödie des Faust, so die Verwirrungen des Hoflebens von Weimar im Tasso. Auch an dem eigenen Irrtum und der eigenen Sünde hat er damit sein schönes Wort bewährt:

Unsterbliche heben verlorene Kinder
Mit feurigen Armen zum Himmel empor.

Das ist das Geheimnis von Goethes „Gelegenheitsdichtung" — das absichtslose Herausquellen des eigenen Lebens. Er will nichts mit dem Dichten — er will nicht dichten, er muß; es dichtet in ihm. Eben deshalb aber leben die Gestalten, die er geschaffen hat; sie haben sein eigen Fleisch und Blut — abgelöst vom Vater wie Kinder, die ein Eigenleben gewonnen haben. Sie besitzen damit eine höhere, ästhetische Wirklichkeit: das Historische an ihnen ist in die reine Form erhoben. Sie sind für sich verständlich — was brauchen wir von Goethe zu wissen,

um uns an Iphigenie zu erbauen? Zu diesen Gestalten, die er so aus sich und seinem Leben heraus zu idealer Wirklichkeit geboren hat, gehört im gewissen Sinne auch der „junge Goethe", den er in „Dichtung und Wahrheit" geschaffen hat und dessen poetische Realität himmelhoch erhaben ist über jeden Versuch tatsächlicher Berichtigung.

Wenn Goethe in seiner Selbstdichtung (es ist im 14. und 16. Buch) das Wesen seines künstlerischen Schaffens mit Beziehung auf Spinozas Philosophie darlegt, da spricht er von der „Entsagung" — nicht von der alltäglichen, bei der der Mensch auf den einen Wunsch nur verzichtet, um einem anderen anheimzufallen, sondern von der des Philosophen, der ein für allemal verzichtet, der sicher und klar über dem Getriebe der eigenen Wünsche steht. Hierin erkennt er sein eigenes Lebensideal: über sich selbst zu stehen, Herr zu bleiben im eigenen Hause, was auch von Leidenschaft, von Lust und Leid darin sich bewegen möge.

Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet —

so wird in den „Geheimnissen" der letzte Sinn aller Religion ausgesprochen. Diese „Entsagung" ist die Kraft, in keine der Beziehungen ganz aufzugehen, mit denen der wechselnde Wille das Selbst zu umschlingen geschäftig ist — niemals dies Selbst in einen seiner Wünsche gänzlich aufgehen zu lassen — niemals das Leben auf Eine Karte zu setzen. So sehen wir Goethe selber das reichbewegte Leben hindurch in zahllosen Verhältnissen, die ihn wohl leidenschaftlich ergreifen und stürmisch bewegen: aber niemals schlagen die Fluten ganz über ihm zusammen. Er selbst bleibt immer noch mehr als die Leidenschaft; nichts bewältigt ihn ganz. Es ist ein Rest in ihm, in den auch die Nächsten nicht zu dringen vermögen: eine Festung, die nie gewonnen wird und von der er schließlich jeden Sturm abschlägt. Das ist es, was — denken wir nur z. B. an

Frau v. Stein — nach außen als Egoismus, als Kälte und Unnahbarkeit, als „Olympiertum" erschien.

Nur einer ist ihm ganz nahe gekommen: das war Schiller; nur eines hat ihn ganz gepackt: das war Schillers Verlust. Und eben deshalb versagt an diesem Punkte die erlösende Kraft der Dichtung: diesmal gibt ihm kein Gott, „zu sagen, was er leide". Hilflos bricht er zusammen, er, der Starke. Dann versucht er sich zum Dichten aufzuraffen. Er will den Demetrius vollenden: es geht nicht. Auch die Achilleis, die, vorher begonnen, wohl berufen gewesen wäre, des zu früh hingerafften Freundes Denkmal zu werden, bleibt Fragment. Dies ist stärker als er. Monate vergehen, bis ihm der „Epilog zur Glocke" möglich wird. Dabei ist es geblieben: das größte Erlebnis aller seiner Tage hat keine poetische Verkörperung gefunden, wie sonst alle die kleineren Geschicke seines Lebens.

Aber noch mehr bedeutet diese Entsagung, und das führt uns auf unser Problem zurück. Wenn wir fragen, worauf denn dabei verzichtet werden soll, so ist es nichts anderes als jener, gerade das bedeutende Individuum kennzeichnende Drang, die Grenzen des eigenen Wesens zu sprengen und sich zum Ganzen zu erweitern, jener faustische Trieb, der da ausruft:

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich mit meinem eignen Selbst genießen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
Und wie sie selbst am End' auch ich zerscheitern.

Die Heilung von diesem Drange, alles zu wissen und alles zu genießen, alles in sich hineinzuschlingen — die Heilung davon ist die Lebensweisheit, welche Goethe am eindringlichsten gepredigt hat. Sie bildet den Inhalt der beiden Werke, deren Dichtung sich durch sein ganzes reifes

Alter hindurchgezogen hat und die man gleichmäßig als seine beiden Lebenswerke bezeichnen darf: Faust und Wilhelm Meister. Dabei ist der „Meister" als Dichtwerk nicht entfernt so glänzend, blendend und zündend, deshalb auch nicht so bekannt und populär wie der „Faust", doch gerade in Rücksicht auf diese Goethesche Lebensweisheit vielleicht lehrreicher und ergiebiger. Auf ihn möchte ich deshalb Ihre Aufmerksamkeit lenken. Nicht von dem Roman als solchem will ich sprechen, oder von der Stellung, die er in der Weltliteratur für die Geschichte des Romans überhaupt einnimmt, sondern von dem kulturphilosophischen Grundgedanken, der in ihm niedergelegt ist. Freilich hat der Dichter, wie im zweiten Teil des Faust, so auch in den „Wanderjahren" den einfachen Plan so sehr von Zufällen und Einfällen, von wunderlicher Geheimnistuerei überwuchern lassen, daß dadurch nicht nur der ästhetische Genuß des Ganzen bei aller Schönheit des Einzelnen fraglich geworden, sondern auch das Verständnis des Planes in bedauerlichem Maße verdunkelt ist. Aber gerade in dieser Hinsicht erleuchten und erklären sich beide Lebenswerke gegenseitig zu solcher Deutlichkeit, daß über „der Weisheit letzten Schluß", der sich in ihnen darstellen will, kein Zweifel bleiben kann.

Die „Wanderjahre" führen den Nebentitel „oder die Entsagenden". Was bedeutet hier die Entsagung?

Durch die „Lehrjahre" haben wir Wilhelm von Abenteuer zu Abenteuer begleitet. Er sucht sich selbst, seine Bildung, seine Bestimmung. Aber auch von ihm gilt, was Faust von sich sagt:

> Ich bin nur durch die Welt gerannt, —
> Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren.

Die Ratschläge Werners, der den Antonio für diesen Tasso bedeutet, hat er verschmäht: im bunten Wechsel hat er Personen, Verhältnisse und Zustände auf sich einwirken

lassen, um in sich selbst nur immer schwankender und verworrener zu werden. Die Fülle der Anregungen, die er in sich aufgenommen, hat sich nicht zur Einheit gestalten können, und während er die Welt im Bilde genießen will, taumelt er selbst in ihr von Irrtum zu Irrtum. So gerät er in den Wirkungskreis jener geheimnisvollen Gesellschaft „bedeutender" Männer, die in diesem Roman die Rolle der Vorsehung spielt. Hier tönt ihm das harte Wort Jarnos entgegen: „Narrenspossen eure allgemeine Bildung!" Hier erfährt er, daß der „Meister" nur gebildet wird in der Beschränkung, daß die Bestimmung des Menschen nur im Beruf zu suchen ist. Entsagen soll er jenem Schwelgen im allgemeinen, im Fühlen und Sehnen — die Welt soll er kennen lernen, die wirkliche Welt, und darin seinen Platz sich suchen durch Arbeit und nützliche Tätigkeit. Wandern soll er, bis er dies gefunden hat — nicht rasten, wo es ihm wohl ist, — nicht genießen: er soll schaffen. Aus der Selbstbespiegelung aus der weichen Pflege individueller Beziehungen heraus soll er in die harte Wirklichkeit gestellt werden und in tätigen Zusammenhängen seinen Mann stellen.

Nichts anderes lehrt Goethe in der „pädagogischen Provinz", in die wir mit dem Wanderer geführt werden. Die Phantasie des Romans entwirft das Bild einer Erziehungsanstalt in den größten Dimensionen. Aber die pädagogischen Theorien des 18. Jahrhunderts erfahren hier eine eigene Umgestaltung. Nicht der „Mensch" im Sinne Rousseaus und der Philanthropisten soll hier gebildet werden, nicht der Pietist, der zugleich der Bürger dieser Welt und der anderen ist, sondern der Mann, der vollkommen ist durch Beschränkung und durch Unterordnung. Jeder soll nach seiner Anlage zum besonderen Berufe ausgebildet werden, um dadurch in dem planvollen Zusammenhange der gemeinsamen Arbeit das Größte zu leisten.

So erscheint die Berufstätigkeit, in der jeder einzelne

seine wahre Bestimmung findet, von einer zweckvollen Gemeinschaft abhängig. Nicht nur die Heranbildung der Jugend, sondern auch die Verwendung der Gereiften wird durch das „Band" bestimmt. Das in seinem Berufe zur vollen Entfaltung gelangte Individuum steht eben damit im Dienste des Ganzen. Es ist eine Organisation der Arbeit, welche die Wanderjahre entwerfen. Sie erinnern dadurch in ihrer romanhaften Form an anspruchsvollere Utopien der gleichzeitigen Litteratur. Einzelne andeutende Züge entnehmen sie offenbar dem Leben der „Brüdergemeine". Auch Goethes „Band" spinnt seine Beziehungen weithin über Länder und Völker, es hat seine Wirksamkeit jenseits wie diesseits des Ozeans. Aus den Wanderern werden Auswanderer, und es eröffnen sich weite soziale und wirtschaftliche Perspektiven. Charakteristisch ist dabei für Goethe und für das deutsche Denken seiner Zeit das völlige Zurücktreten der staatlichen Mächte. Die soziale Organisation seines „Bandes" ist eine freie Vereinigung, welche sich über den Planeten spannt, ohne irgendwie innerlich oder auch nur äußerlich an das Staatsleben sich anzuknüpfen: sie kennt weder politische Grenzen noch politische Zusammenhänge.

So ist, wenn wir von den Lehrjahren zu den Wanderjahren fortschreiten, das ästhetische Ideal mit dem praktischen vertauscht. Derselbe Umschwung vollzieht sich bekanntlich im zweiten Teil des Faust. Aus dem Sturm und Drang, aus dem Weltgenuß des ersten Teils rettet der Dichter hier seinen Helden zuerst in die Ruhe ästhetischer Anschauung: „Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben." Faust fährt zu den „Müttern", in das Reich der Ideen, der reinen Formen, und die Ideale der Menschheit, wie die Kunst sie gestaltet hat, steigen empor. In der klassischen Walpurgisnacht, in der „Helena", die sich dem germanischen Faust vermählt, ziehen die Gestalten der Geschichte an uns vorüber, geisterhafte Schatten von reiner innerlicher Lebenskraft — eine „Phänome-

nologie des Geistes", geheimnisvoll und andeutungsreich wie die des Philosophen. Aber aus diesem Schattenreich des Anschauens stürzt sich Faust in den heißen Kampf der geschichtlichen Mächte um die Weltherrschaft, und wir sehen ihn enden im gewaltigen Ringen des Menschen gegen die Macht der Natur: dem Meere zwingt er den Boden ab, „auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehen".

So bleibt Faust bis zum Schluß der Herrscher, das eigenmächtige, gewalttätige Individuum, das die magischen Kräfte der Hölle und des Himmels in Bewegung setzt, um zur freien, erlösenden Tätigkeit zu gelangen: in Wilhelm Meisters Wanderjahren ist es das „Band", die Gemeinschaft, der sich der einzelne einordnet, der Zusammenhang praktischer Arbeit, worin die Probleme des Lebens sich lösen. Der Roman stellt das so dar, daß die individuellen Verhältnisse, die in den Lehrjahren angeknüpft worden sind, sich hier in die allgemeine Organisation einflechten; aber das ist nicht nur technisch durch den ästhetischen Zusammenhang beider Teile des Werkes bedingt, sondern es hat den tieferen Sinn, daß diese Gemeinschaft jene persönlichen Beziehungen nicht aufhebt oder zerstört, sondern vielmehr sie verklärt und reinigt, vertieft und befestigt.

Wilhelm Meister ist wie Faust das Werk des Mannes, dem es das Schicksal gönnte, die gewaltigste Wandlung des deutschen Volksgeistes in achtzigjährigem Leben an sich selbst zu erfahren und künstlerisch zu gestalten. Sein „Meister" ist der Typus des Deutschen, der vom 18. in das 19. Jahrhundert herüberschreitet. Vom Puppenspiel zu dem Chirurgen, dem es zuteil wird, den Sohn zu neuem Leben zu erwecken — von den Brettern, die die Welt bedeuten, mitten hinein in die bewegte Welt selbst — aus dem Reich der Gedanken und der Gestalten in das der Arbeit und der Tat — das ist der Gang, mit dem das „Volk der Dichter und Denker" fortgeschritten ist zur Gründung seiner nationalen

Macht. Und was Goethe vorahnend in seinen beiden Lebenswerken gezeichnet hat, ist dasselbe, was Kant und Fichte gefordert haben, wenn sie den Standpunkt der philosophischen Weltansicht aus der theoretischen Vernunft in die praktische verlegen wollten.

Jene Entsagung also, mit der nach Goethe das Individuum sich selbst befreit, ist in ihrem positiven Sinne Tätigkeit. „Im Anfang war die Tat" — so deutet schon im ersten Teil Faust den Sinn des Evangeliums, und des Titanen Scheidewort in der „Pandora" ist: „Des echten Mannes wahre Feier ist die Tat." Deshalb ist auch im Faust die tiefste Lösung des Problems mit den Worten beschlossen:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

Kein edleres Beispiel solcher rastlosen Tätigkeit haben wir als Goethes eigenes Leben; und gerade das ist das Wohltuende und Sympathische dabei, daß diese rastlose Tätigkeit bei ihm keiner von außen aufgezwungenen Nötigung, sondern dem innersten Triebe seiner Natur entspringt. Er ist in unermüdlicher Beschäftigung; schon der riesige Umfang seiner Korrespondenz, sein „Dilettieren" in allen Künsten und Wissenschaften, sein unaufhörliches Sammeln und Aufzeichnen gibt den Beweis davon — von seinen Werken gar nicht zu reden. Man lese z. B. seine Briefe an Schiller von der süddeutschen Reise im Jahre 1797. Ueberall ist er im „Einhamstern" begriffen, er sammelt für sein Archiv. Er weiß nicht, wozu er's brauchen wird, nicht, ob er's brauchen wird; aber er sammelt; er muß tätig sein, arbeiten, assimilieren. Auch seine Stellung als Minister hat er in diesem Geiste ausgefüllt. Nicht nur als Kurator der Universität Jena, sondern in allen administrativen Dingen hat er stets im eigensten Sinne „gearbeitet". Jene feine, bis ins Kleinste dringende Darstellung der Weberei, welche in die „Wander-

jahre" eingeflochten ist, weist auf solche Anlässe hin. Auf ihn selbst trifft Faust's Wort:

Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan.

Fichte hat einmal die Faulheit die Ursünde des Menschen genannt: von dieser Ursünde ist vielleicht kein Mensch je so frei gewesen wie Goethe. In seinem Leben ist kein Raum für Träumen und Müßigsein. Ein bezeichnender Ausdruck dafür ist ein Verschen, zu dem ihn ein Satz Jean Pauls veranlaßte. Bei diesem war irgendwo zu lesen: „Der Mensch hat dritthalb Minuten; eine, zu lächeln, eine, zu seufzen und eine halbe, zu lieben: denn mitten in dieser Minute stirbt er." Unter diesen sentimentalen Unfug schrieb Goethe für seinen Enkel:

Ihrer sechzig hat die Stunde,
Über tausend hat der Tag,
Söhnlein, werde Dir die Kunde,
Was man alles leisten mag.

Auf diese Tätigkeit, und nur auf sie, gründet nun Goethe endlich auch das Recht und das Maß der Eigenexistenz des Individuums im Weltall. Schon sein Prometheus antwortete auf die Frage „Wie vieles ist denn dein?" mit den stolzen Worten:

Der Kreis, den meine Tätigkeit erfüllt —
Nichts drunter und nichts drüber.

Dieser Eigenwert des tätigen Individuums ist in der Welt- und Lebensauffassung Goethes immer höher gestiegen. Von jener spinozistischen Alleinheitslehre, die er in dem Hymnus „Natur" sich zu eigen machte, ist er, wie er es selbst nennt, zu einem „Komparativ" fortgeschritten, worin er den wahren Lebensinhalt des Universums bei den in der Entwicklung ihrer ursprünglichen Anlage tätigen Einzelwesen sucht. Diese nennt er in späterer Zeit gern mit Leibniz „Monaden" oder mit Aristoteles „Entelechien". Diese Be-

zeichnungen deuten darauf hin, daß die Gründe für jene Umwandlung seiner Weltansicht nicht nur in der eigenen gereiften Lebenserfahrung, sondern vor allem in den Studien über die organische Welt lagen, denen er ein so lebhaftes Interesse zugewendet hat. Die Idee seiner morphologischen Untersuchungen, seiner Metamorphose der Pflanzen und der Tiere war doch die, in jedem organischen Wesen die Urform ausfindig zu machen, welche der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Bildungen als tätige, die Umgebung sich assimilierende Kraft zu Grunde liegt:

Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild . . .
Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Tieres,
Und die Weise zu leben, sie wirkt auf alle Gestalten
Mächtig zurück. So zeiget sich fest die geordnete Bildung,
Welche zum Wechsel sich neigt durch äußerlich wirkende Wesen.

Diese „reine Gestalt" nennt er „die Entelechie, die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zutat anzueignen". Auf solchen beruht alles Leben, und in ihrem Zusammenhange deuten sie selbst wieder auf eine letzte, einfachste Urform hin. Vor allem aber ist der Mensch in der Eigenart seines Charakters ein solches ursprüngliches, sich selber stets neu gestaltendes Wesen: „Die Hartnäckigkeit des Individuums und daß der Mensch abschüttelt, was ihm nicht gemäß ist, ist mir ein Beweis, daß so etwas existiere" (wie die Entelechie).

Auf das Bewußtsein dieser selbsteigenen Tätigkeit gründet nun Goethe auch den Glauben an die Unsterblichkeit; er ist für ihn, wie für Kant, ein Postulat und kein Gegenstand der Erkenntnis. „Der Mensch", sagt Goethe, „soll an Unsterblichkeit glauben; er hat dazu ein Recht, es ist seiner Natur gemäß. Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriffe der Tätigkeit. Denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen,

wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Im Munde des Achtzigjährigen welch ein Zeugnis unverwüstlicher, unerschöpflicher Lebenskraft! Er kann deshalb die Fortdauer auch nur als ein Fortwirken denken: „Ich wüßte auch nichts mit der ewigen Seligkeit anzufangen, wenn sie mir nicht neue Aufgaben und neue Schwierigkeiten zu besiegen böte."

Gerade darum aber gilt ihm die Unsterblichkeit nicht als ein jedem von selbst zufallendes Gut, sondern sie hängt am Werte der Tätigkeit. „Wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein." Dementsprechend finden wir bei Goethe im Alter eine ähnliche Vorstellung von einer Rangordnung der Lebewesen wie bei Leibniz; er spricht von Weltseelen und Planetenseelen über dem Menschen, wie unter ihm von Hundeseelen und dergleichen. „Das niedere Weltgesindel", ruft er einmal humorvoll aus, „pflegt sich über die Maßen breit zu machen; es ist ein wahres Monadenpack, womit wir in diesem Planetenwinkel zusammengeraten sind." Und daß der Dichter in gleicher Weise auch Wert und Geschick der Menschenseelen unterscheiden wollte, beweist das Wort der Chorführerin, die den Mägden der Helena zuruft:

Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will,
Gehört den Elementen an: — so fahret hin!

Bezeichnend für Goethes sittliche Auffassung ist es dabei, daß die Erhaltung jenes höchsten Gutes, der Persönlichkeit, nicht nur vom Erfolg der Tätigkeit, sondern auch von ihrer Gesinnung abhängig gedacht wird:

Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person.

Fassen wir alles zusammen, so ist das Prinzip, von dem aus Goethe Welt und Menschenleben betrachtet, nichts anderes als das Bewußtsein des tätigen Einzelwesens im

gesetzmäßigen Zusammenhange der Dinge, wie es in dem oft zitierten „orphischen Urwort" vom „Dämon" ausgesprochen ist:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen:
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Wenn aber so das Individuum, seines Rechts und seines Wertes sich bewußt, mit seiner Eigenart von der Welt um sich nur das aufzunehmen vermag, was es durch seine Tätigkeit in sein eigenes Wesen verwandelt, so sehen wir es doch in seinen höchsten, in den schöpferischen Tätigkeiten sich über sich selber hinaus steigern; auf den Höhepunkten des Lebens wird das Individuum zur Gattung, wird die Monade zur Welt. Alle wahrhaft erzeugenden Tätigkeiten des menschlichen Geistes, jeder neue Lichtblick des erkennenden Gedankens, jedes ursprüngliche Erlebnis im Fühlen und Anschauen, jede schöpferische Kraft des Gestaltens, enthalten ein Abstreifen des Persönlichen, des Individuellen; in ihnen allen ist der einzelne mehr als er selbst, lebt in ihm, übergreifend, das Ganze. Die höchste Steigerung der Persönlichkeit ist ihr Ende. „Dein Wesen stampfe nieder" — so wird dem Faust zugerufen, der die dunkle Fahrt zu der Welt der reinen Formen unternehmen will. Hier gilt es noch einmal, im höheren Sinne: „Sich aufzugeben ist Genuß." Und ebenso ist im organischen Leben der höchste Moment des Einzeldaseins jene schöpferische Steigerung, durch die es sich zur Gattung erhebt. Diese Unsterblichkeit des Individuums durch seine Verwandlung in die Idee hat Platon in der herrlichsten seiner Dichtungen, im „Symposion", ge-

lehrt: Goethe hat denselben Gedanken mit weihevoller Symbolik zum Ausdruck gebracht in dem tiefsinnigen Gedichte an den Nachtschmetterling, das im westöstlichen Diwan steht unter dem Titel „Selige Sehnsucht“:

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet:
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet. —

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfangen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt, —
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt —

Und solang' du das nicht hast,
Dieses „Stirb und werde!“
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance.

Wir sind längst gewohnt, in dem größten Werke unserer deutschen Literatur den allgemein menschlichen Sinn in erster Linie aufzufassen. Wir sehen in Faust und seinem Geschick den strebenden, ringenden, irrenden, sündigenden und zuletzt erlösten Menschen. Aber dies Typische in seinem Wesen und Erleben ist nun vom Dichter mit der wunderbarsten Kunst der Individualisierung und anschaulichen Gestaltung dargestellt. Schon in den Charakteren ist es leicht, die individuellen Züge wiederzuerkennen, wenn man nur nicht beim Dichter sucht, was er niemals bringt: Photographien, direkte Abklätsche des Wirklichen. Wer eine Ahnung von dem Walten der dichterischen Phantasie hat, der weiß, wie wenig das Einzelne darin stand hält, wie sich das Mannigfaltige des Erlebten ineinanderwebt, wie das Mögliche verwirklicht, das Wirkliche zu Ende gedacht wird. So mischen sich in den Menschen des Faust, vor allem im Gegensatze von Faust und Mephisto, Goethe selbst, Merk, Herder, so 'mag' es manchen Typus des Wagner unter Goethes Freunden gegeben haben, so schwimmen die Frankfurter Jugendliebe und Friederike in der Gestalt Gretchens zusammen. Aehnlich ist es mit der landschaftlichen Szenerie. Auch hier hat man an dem Spaziergang des Ostertages leicht die Gegend der Frankfurter Heimat erkannt, durchsetzt mit Hindeutungen auf die Gelehrtenstadt

Wittenberg und mit einzelnen Zügen des Thüringer Berglands; Auerbachs Keller in Leipzig ist mit Namen aufgeführt. Merkwürdig aber ist es, wie wenig die Erklärer die erste tragische Stätte erkannt zu haben scheinen, an welche Fausts Weltfahrt führt. Gretchens Heimat, die enge Stadt dicht um den alten Dom gedrängt, der rinnende Brunnen auf der Straße, die Soldatenbesatzung, die Gärten und Häuschen vor dem Tor, wo auch der kleine Bürger seine Erholung auf eigenem Boden findet, — das alles ist unverkennbar Straßburg.

Von besonderer Bedeutsamkeit aber zeigt sich diese individualisierende Anschaulichkeit in dem historischen Kolorit der Dichtung, das freilich in ihrer schließlichen Gesamtgestaltung einigermaßen verwischt erscheinen kann, dafür aber dem ursprünglichen Entwurf umso lebhafter aufgeprägt ist. Auch hierin verfolgt der Dichter nicht etwa einen geschichtlichen Zweck, er will nicht das Historische als solches darstellen, sondern es handelt sich mehr um die unwillkürliche Übernahme einer geschichtlichen Stimmung, der Stimmung der Renaissance. Denn mögen auch die Wurzeln der Faustsage teilweise weiter zurückreichen, so stammen doch ihre wesentlichen Züge, die uns alle am tiefsten ergreifen, erst aus der Renaissance; aus ihrem innersten Drang ist die Sage geboren, sie gibt ihrem ganzen Wesen den schärfsten und deutlichsten Ausdruck. So ist ihre Weltanschauung auch der Grundton des Goetheschen Faust geworden. Der Dichter hat ohne große und kleine Sonderkenntnisse aus seinem kongenialen Erleben heraus diesen Ton wunderbar getroffen. Er ist als Dichter der rückwärts schauende Prophet. Daher steckt vor allem in dem Urfaust eine Fülle von Beziehungen zu der Philosophie der Renaissance; für ihre einzelnen Richtungen und Bestrebungen sind hier geradezu die glücklichsten Formeln geprägt, und man darf sagen, daß, wenn man die Philosophie dieser Zeit in großen Zügen

charakterisieren will, man geradezu nichts Besseres dafür finden kann, als die Schlagworte aus Goethes Faust.

Die Renaissance, ihr Wesen und ihr Wert sind heute wieder einmal ein umstrittenes Problem geworden. Ihre kunstgeschichtliche und vor allem ihre kulturgeschichtliche Bedeutung wird in unseren Tagen von den verschiedensten Seiten her neu diskutiert. Die seit der Zeit des deutschen Neuhumanismus üblich gewordene Auffassung scheint zum Teil in Frage gestellt, und diese Probleme werden um so akuter, als es sich um das Zeitalter handelt, welches religionsgeschichtlich den Ursprung der konfessionellen Scheidung enthält, unter der wir alle leiden und die den Jammer unserer nationalen Geschichte ausmacht — gerade am meisten vielleicht über den Höhepunkt der Gründung des Reiches hinaus. Wollen wir dieser Zeit unparteiisch und rein historisch gerecht werden, so müssen wir sie universalhistorisch betrachten, und gerade dann erweist sie sich als eines der bedeutsamsten Zeitalter, worauf menschliche Erinnerung bisher zurückblickt. Es ist eine große Gesamterfahrung, welche die Menschheit gemacht hat und worin die charakteristischen Bestimmungen, mit denen wir das Wesen der historischen Entwicklung überhaupt philosophisch verstehen müssen, gewissermaßen handgreiflich zutage liegen.

Wenn wir von einer Geschichte der Menschheit reden, so dürfen wir nicht verkennen, daß ihre Anfänge und Ansatzpunkte zerstreut in dem Eigenleben der einzelnen Völker zu suchen sind, und daß der Zug des Weltgeschichtlichen in den großen Vorgängen besteht, womit diese Völker erst in engeren, dann in immer weiteren Kreisen sich zu einheitlichen Gebilden des geistigen Gesamtlebens miteinander verbinden. Die Vereinheitlichung der Völker zu einer gemeinsamen menschlichen Kultur, das ist die Geschichte der Gattung. Darum bildet die große Epoche in der Weltgeschichte die Mittelmeerkultur, die innerlich durch griechische

Kunst und Wissenschaft beherrscht, äußerlich durch die mächtige Gestaltung des Römerreichs zusammengehalten, im Christentum ihr reifes Ergebnis für alle Folgezeit hervorgebracht hat. Wir sind heute gewohnt, uns bewußt zu sein, daß diese Mittelmeerkultur bereits in den größeren Zusammenhang einer atlantischen Kultur eingetreten ist, und wir ahnen gerade in den Bewegungen unserer Tage den Fortschritt zu einer noch allgemeineren, den ganzen Planeten umspannenden Lebensgemeinschaft der Völker, so sehr die Erfahrung uns lehrt, welche Schwierigkeiten der Erfüllung dieses Ideals in der hartnäckigen Eigenart und der gewollten Verständnislosigkeit der Rassen für einander entgegenstehen.

Dieser ganze weltgeschichtliche Vorgang der kulturellen Vereinheitlichung vollzieht sich durch die Macht der Tradition, durch das Hineinwachsen neuer Volkskräfte in die schon bestehende Gemeinschaft des geistigen Lebens. Die Ergebnisse der geschichtlichen Bewegung setzen sich so in der Gattung, wie es die Apperceptionsprozesse in der individuellen Psyche zeigen, zu festen Gebilden an und bestimmen die Arbeit auch derjenigen Stämme, welche mit der ungebrochenen Kraft ihres Naturells in diesen gemeinsamen Entwicklungsgang eintreten. Aber die Tradition erzieht nicht nur, — sie erstickt auch die Eigenart und die Besonderheit derjenigen, die ihre geistige Gewalt erleiden: und unausbleiblich kommen Zeiten, in denen die so gehemmte und gar unterdrückte Natur sich gegen die Last der erzieherischen Tradition mit leidenschaftlicher Urgewalt auflehnt und im Kampfe dagegen hervorbricht. Diesen Vorgang zeigt das Zeitalter der Renaissance in typischer und großartiger Konzentration: es stellt ein Gesamterlebnis der historischen Menschheit dar, eine Erfahrung im größten Stil. Was in kleineren Wendungen und Wandlungen auf den einzelnen Gebieten und in der Entwicklung einzelner Völker oder Individuen sich an solchen Auflehnungen der Natur gegen

die Tradition einstellt und schließlich auch da den Nerv der kleinen Fortschritte bildet, die das Gesamtleben ruckweise erfährt, das kommt hier in größten Dimensionen als das Ringen einer ganzen Zeit im gesamten Umkreise des europäischen Kulturlebens zutage. Denn der Eintritt in die Mittelmeerkultur hat in der Tat von den germanischen und romanischen Völkern jene Opfer an innerer Eigenart verlangt, ohne die eben die Segnungen der erzieherischen Tradition nicht möglich sind. Bedenken wir nur, daß die Germanen diese Übernahme der Trägerschaft für die welthistorische Tradition durch nichts Geringeres erkaufen mußten, als durch das Opfer ihrer Religion! Durch die ganze lange Zeit, während der diese jungen Völker in die Lehre der Kirche gingen, um von ihr aus den tieferen Gehalt der antiken Kultur Schritt für Schritt zu erwerben, sehen wir mit diesen Lehrformeln das innere Wesen der Völker ringen; hie und da kommt es schüchtern zum Durchbruch, hie und da tönt es uns in zart elegischem Ton entgegen, — und nun auf einmal, da die Zeit erfüllt ist, bricht es mit leidenschaftlicher Energie im Kampfe gegen die einengenden Formen der Schulweisheit siegreich hervor. Die wahre Wiedergeburt, die diese Zeit erlebt, ist die des Genius der Völker selbst, der, in langer und oft öder Lehre reif geworden, nun die Fesseln der Schule sprengt und in freier Eigentätigkeit sich selbst auszuleben den Mut hat. Der Mensch der Renaissance macht den Eindruck dessen, was man in der Sprache des akademischen Lebens den Mulus nennt, des der Schule entronnenen, ihrer Fesseln fröhlich entledigten Jünglings, der nun, des bisherigen Lernens satt, in die Welt hinausstürmt auf freien Pfaden, an deren Ende ihm die Phantasie das Land der Verheißung vorzaubert.

Deshalb ist der Überdruß an der Schule und an ihrer Buchweisheit das erste charakteristische Merkmal in der Stimmung der Renaissance:

Habe nun, ach, Philosophie,
Juristerei und Medizin
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert mit heißem Bemüh'n.
Da steh' ich nun, ich armer Tor,
Und bin so klug als wie zuvor.

Dies Gefühl der Ergebnislosigkeit, eine bekannte Täuschung, mit der die meisten Schüler die Lehre verlassen, dieser Ekel an den immer wiedergekäuten Früchten der Schulweisheit, diese Verzweiflung an einem inhaltlich befriedigenden Ertrage aller dieser Mühe war in der Renaissance die Grundstimmung gegen die scholastische Wissenschaft, in der man aufgewachsen war. Ihre Methode bestand ja gerade darin, irgend eine überlieferte Lehre in ihre Teile, in die einzelnen Sätze zu zerlegen, die Frage nach deren Richtigkeit durch Aufzählung der Autoritäten dafür und dawider in Fluß zu bringen und in der Wiederholung und formalen Prüfung der Beweise und Widerlegungen den Scharfsinn zu üben. Das Gefühl, daß dabei nichts Neues herauskomme, daß man mit diesen Methoden des Syllogismus immer nur wieder das Alte neu darstellen und durcheinander schieben, vielleicht klarer und deutlicher machen, niemals aber um wahrhaft neuen Gehalt bereichern könne, dieses tiefe Gefühl der Unbefriedigung tritt uns mit gleicher Heftigkeit bei allen bedeutenden Begründern der neueren Philosophie entgegen: bei dem Spanier Vives, bei dem Italiener Bruno, bei dem Engländer Bacon, bei dem Franzosen Descartes. Und so breitet sich eine skeptische Stimmung aus, jenes verzweifelnde Gefühl:

Und sehe, daß wir nichts wissen können, —
Das will mir schier das Herz verbrennen.

In zahlreichen Formen, zum Teil bestimmt durch verwandte Erzeugnisse der antiken Literatur, tritt uns dieser Skepticismus der Renaissance entgegen: am geistreichsten in der

spielenden Feinheit der Kritik und mit der liebenswürdigen Freiheit des überlegenen Geistes bei Michel de Montaigne, — am eindrucksvollsten vielleicht in dem kleinen Büchlein des Provençalen François Sanchez „Über die erste wichtigste und allgemeinste Wissenschaft davon, daß wir nichts wissen". Hier werden alle brennenden Fragen der Zeit in dialogischer Form zwischen Lehrer und Schüler verhandelt, und jedes Kapitel endet wie das ganze Buch mit einem großen Fragezeichen: „Also Du weißt es nicht?" „Nein". „Nun ich auch nicht. Was?"

Der überlebten Gelehrsamkeit gegenüber ist der Drang nach freier, ursprünglicher und natürlicher Entfaltung die positive Leidenschaft der Renaissance. Schauen und Leben, das ist die Parole, und der Unmittelbarkeit im inneren und äußeren Dasein gilt die Sehnsucht der Zeit. Der Gegenstand aber, auf den sich Beides gleichmäßig richtet, ist die Natur: sie soll im Schauen ergründet und im Mitgenießen erlebt werden.

Daher wendet sich in der Renaissance der Überdruß an dem scholastischen Wissen überall gegen dessen begriffliche Form, gegen die Wortweisheit und die Spitzfindigkeit des Grübelns. „Zu den Sachen" lautet der Ruf, der an allen Ecken und Enden erschallt, und wenn man die Geheimnisse der Natur mit den Begriffen und Schlüssen nicht ergründet hat, so soll nun ein andächtiges und sehnsüchtiges Schauen dem heißen Drange Genüge tun:

O säh'st du, voller Mondenschein,
Zum letzten Mal auf meine Pein,
Den ich so manche Mitternacht
An meinem Pult herangewacht!
Dann über Büchern und Papier
Trübsel'ger Freund, erschienst du mir.
Ach, könnt' ich doch auf Bergeshöh'n
In deinem lieben Lichte geh'n,
Um Bergeshöhle mit Geistern schweben,

Auf Wiesen in deinem Dämmer weben,
Von allem Wissensqualm entladen,
In deinem Tau gesund mich baden!

Aus der Enge des begrifflichen Schülerlebens strebt die Philosophie auf den Flügeln der Phantasie in die Natur hinaus, um sie als Ganzes unmittelbar zu erfassen. Nicht mehr aus den Büchern, aus den überlieferten Gedankenformen soll die neue Erkenntnis wachsen, aber auch noch nicht aus der mühsamen Arbeit am Einzelnen: weder die abstrakten Begriffe genügen ihr, noch die kleinen Hilfsmittel der einzelnen Forschung:

Ihr Instrumente freilich spottet mein
Mit Rad und Kämmen, Walz und Bügel.
Ich stand am Tor, ihr solltet Schlüssel sein;
Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.

Die Phantasie, mit der das Geheimnis der Natur lebendig ergriffen werden soll, schwelgt im Ganzen. Sie umspannt mit mächtigem Zuge die Unendlichkeit des Weltalls. Aus dieser ästhetischen Stimmung heraus sind die wertvollsten Ergebnisse der Naturerkenntnis in der Renaissance erwachsen. Die altgriechische Vorstellung, daß die Schönheit des Universums in der Einfachheit und Geschlossenheit seiner mathematischen Ordnung und Bewegung bestehe, hat die Grundlage für die Lehre des Kopernikus gebildet, und die gewaltige Umwälzung, die unsere ganze Weltvorstellung durch deren siegreiche Ausbreitung gefunden hat, besitzt ihren wertvollsten Sinn in dieser Erweiterung des Anschauens in die Unendlichkeit der Welten. Vor allem sind es die italienischen Naturphilosophen, ein Patrizzi, ein Giordano Bruno, die jenen Gedanken des deutschen Astronomen mit Hilfe neuplatonischer Vorstellungen zu Ende gedichtet und damit die neue Weltvorstellung begründet haben. In dieser aber steckt namentlich ein neues Moment, das über die antike und die mittelalterliche Weltanschauung

gleichmäßig hinausgeführt hat: es ist die Vorstellung von der wesenhaften Gleichartigkeit des Universums in allen seinen Teilen. Jener große Wertunterschied von Himmel und Erde, die Herabwürdigung des Irdischen als des Wechselvollen und Unvollkommenen gegenüber der ewig-gleichen Vollkommenheit der Gestirnbewegungen, die Meinung, daß ebenso diese Welt unter dem Monde aus schlechterem Stoff bestehen müsse als die ätherischen Sphären des Himmels, — alles dies stürzte mit einem Male zusammen, und die Beschränktheit der Weltvorstellung, die unsere Erde als den Mittelpunkt einer geschlossenen Kugel dachte, fiel dahin mit allen ihren Folgerungen in Bezug auf die Stellung des Menschen. Ein schönheitstrunkener Pantheismus ergriff die Geister des 16. Jahrhunderts: er ist die Vorform, aus der sich die moderne Naturforschung mit ihrer vollkommen neuen mathematischen Begriffsarbeit erst seit Galilei herausgearbeitet hat. Die Nüchternheit der mechanischen Theorie hat erst später die ästhetische Phantasie abgelöst, in der die schöpferischen Geister der Renaissance das Ganze der Welt mit Einem Blicke zu erschauen hofften. Sie alle standen unter dem Zeichen des Makrokosmus:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt,
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldenen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all das All durchklingen!
Welch Schauspiel!

Doch der Goethe'sche Faust fährt unmittelbar aus diesem Entzücken heraus schmerzlich fort:

Aber ach, ein Schauspiel nur!
Wo faß' ich dich, unendliche Natur?

Dem Renaissancemenschen genügt dies trunkene Schauen nicht: er will leben, genießen, herrschen, schaffen. Er fühlt

eine mächtige Expansionskraft in sich, eine ebenfalls von der Phantasie getragene Sehnsucht nach großer und weiter Betätigung. Das hängt geschichtlich mit der rapiden Erweiterung zusammen, die das Dasein der europäischen Völker seit den Zeiten der Kreuzzüge erfahren hatte, und zugleich mit jenen bedeutsamen geographischen Entdeckungen, die den europäischen Kulturmenschen weit über die bisherige Bühne seiner Geschichte in völlig neue Zonen führten und ihn auf der ganzen Oberfläche des Planeten heimisch zu machen begannen. Die neuen und gesteigerten Beziehungen zum Orient, die Entdeckung Amerikas und die Öffnung des Stillen Ozeans, das alles wirkte als ein exotischer Zauber auf die Phantasie, von dem wir uns nur noch eine schwache Vorstellung machen können und vielleicht einen geringen Nachklang in dem Reiz der kolonialen Bestrebungen der letzten Jahrzehnte erlebt haben. Für die Menschen des 15. und 16. Jahrhunderts kam diese Ausweitung ihrer Lebenslinien wie eine plötzliche Offenbarung, die sie von neuen und unerhörten Gestaltungen des Lebens, von einer wunderbaren Ausbreitung der Menschenherrschaft auf der Erde träumen ließ. Goethes „Erdgeist" glaubten sie unmittelbar am sausenden Webstuhl der Zeit schaffen zu sehen, und heißer Drang ergriff sie, in großen Verhältnissen daran mitzuwirken. Und schon waren der bedeutsamen Erfindungen genug, die solche Herrschaft des Menschen zu fördern sich anschickten. Die Uhr, der Kompaß waren da und halfen den kühnen Seefahrern auf ihren abenteuerlichen Wegen, das Schießpulver war die mächtige Waffe, die nicht nur daheim mit den militärischen Verhältnissen auch die politischen und sozialen Zustände umzugestalten begann, sondern auch in den fernen Ländern die Besiegung und Unterwerfung der eingeborenen Völker leicht machte. Die Buchdruckerkunst endlich gewährte eine ungeahnte Beschleunigung und Ausbreitung des Gedankenaustausches, eine rapide Vereinheit-

lichung und ungeahnte Ausdehnung des geistigen Lebens. So verstehen wir, wie in den Menschen jener Zeit Riesenpläne emporschossen, exotischen Pflanzen gleich, kühne und wunderliche Gedanken von der Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft und aller ihrer Lebensverhältnisse, auf schlanken gebrechlichen Stielen seltsame Blumen.

Mehr als eine der wissenschaftlichen Taten jener Zeit bezeichnet sich selbst als die große Erneuerung. Instauratio magna ist der Titel, den Campanella ebenso wie Bacon seinem Werke gegeben hat, und gemeinsam ist ihr Sinn darauf gerichtet, durch ein Wissen, das alle diese neuen Hilfsmittel methodisch verwenden möchte, nun erst mit vollem Bewußtsein die Herrschaft des Menschen über die Natur zu stärken, zu befestigen, auszubreiten. Das Regnum hominis ist das Ziel aller dieser sehnsüchtigen Bestrebungen. Selbst ein so nüchterner Mann wie Bacon hat uns das Fragment einer Utopie hinterlassen, seine Nova Atlantis, worin er Luftschlösser von all den unerhörten Erfindungen aufführt, die dort in einem eigenen Laboratorium, im Hause Salomonis, systematisch gemacht werden. In Mikroskop und Teleskop, in Mikrophon und Telephon, in Dampfschiffen und Flugmaschinen entwirft er sozusagen das Programm für unsere heutige Technik; er traut der Chemie zu, durch zweckmäßige Verarbeitung der Stoffe die Ernährung des Menschen zu vereinfachen, Krankheiten zu verhüten und zu vertreiben, das Leben zu verlängern. Er hofft selbst in den verschiedenen Formen des Perpetuum mobile, die sein kluges Inselvölkchen erfunden hat, mühelos der Natur unerschöpfliche Kraftquellen abzugewinnen. Aehnlich dem englischen Kanzler hat der italienische Dominikanermönch Campanella in seinem Sonnenstaat das Idealbild menschlicher Kultur entworfen, die durch geschickte Ausnutzung der Naturkräfte und durch eine von der Wissenschaft geleitete Ordnung der sozialen Verhältnisse den Menschen in weitester

Ausdehnung bei geringer Mühe ein behagliches Leben mit dem Genuß geistiger Freuden gewähren wird: ein vierstündiger Arbeitstag soll einem Jeden den Genuß aller materiellen und geistigen Güter des gemeinsamen Lebens möglich machen.

Wo solche Hoffnungen den Menschen erfüllen, wo er aus den engen Schranken seines Lebens in eine so weite, großartige Gesamttätigkeit hinaussieht und hinausringt, da können wir uns nicht wundern, wenn diese Neuerungssucht sich in großsprecherischen Verheißungen äußert und in abenteuerlichen Lebensgängen ihren Ausdruck findet. Wie den Menschen der Renaissance, selbst ihren ernsten Philosophen, gerade eben z. B. Bacon und Capanella, etwas Großsprecherisches, man möchte beinahe sagen, etwas Renommistisches beiwohnt, so neigen sie auch alle zu ungewöhnlicher, von der Phantasie gehetzter, unsteter Lebensführung. In Faust's Weltfahrt sind diese Motive, wie schon in der Sage, auch von Goethe glücklich zur Darstellung gebracht; wie Mephisto den Gelehrten, den seine Bücherwelt wie die Enge des Kerkers drückt, in die Freiheit des Lebens, in den Genuß der weiten Welt hinauslockt und als der Diener des Erdgeistes, den er anfangs darstellt, seinen Zaubermantel ausbreitet, um Faust in die Weite des Genusses und der Betätigung hinauszuführen, so sehen wir gerade die bevorzugten Geister der Renaissance häufig in abenteuerndem Leben ihre beste Kraft zersplittern und zerwühlen. Wer dächte dabei nicht an den unglücklichen Giordano Bruno, der so durch Europa geirrt ist, gehetzt von seinen Verfolgern, aber ebenso von innerer Unruhe und unstetem Triebe. Nachdem er früh das Ordensgewand des Dominikaners abgeworfen hat, wandert er durch Italien und Südfrankreich, sucht vergebens in dem calvinistischen Genf eine Unterkunft, lehrt dann zeitweilig an der Pariser Universität, erntet am Londoner Hofe und in den gelehrten Kreisen von

Oxford Ruhm und Bewunderung, sucht in Marburg, in Wittenberg, in Prag, in Helmstedt eine Stätte an deutschen Universitäten, zieht den Verlegern nach, die kühn genug sind, seine des Verbots sicheren Schriften zu drucken, folgt endlich den Lockrufen eines Edelmanns, der von ihm in die Geheimnisse der schwarzen Kunst eingeweiht zu werden hofft, und wird von diesem der Inquisition ausgeliefert, die ihn schließlich in Rom verbrennen läßt. — Und neben ihm sein Ordensbruder, der vorhin genannte Campanella! Auch er wird früh verfolgt, weil er die Theologie kenne, noch ohne sie gelernt zu haben. Auch er flüchtet, aber auf ihm liegt wesentlich der Verdacht, welchen er durch seine renommistischen Verkündigungen von den hohen Aufgaben und den unerhörten Neuerungen, die von der Wissenschaft ausgehen sollen, auf sich gelenkt hat. So ist es erklärlich, daß dieser Verteidiger der päpstlichen Universalherrschaft und des Primates der spanischen Monarchie von der spanischen Inquisition verfolgt, gefoltert, mehr als ein Vierteljahrhundert in Kerker und Haft gehalten wird. Endlich befreit, sieht er sich bald neuen Verfolgungen ausgesetzt und entrinnt ihnen mühsam, indem er auf dem Boden Frankreichs bei Gassendi, dem geistvoll skeptischen Priester, der den Bestrebungen der neuen Wissenschaft zugetan war, ein Asyl und unter dem Schutze Richelieus endlich die Muße zur Herausgabe seiner Werke findet, bei der ihn der Tod überrascht.

Noch abenteuerlicher und charakteristischer für seine Zeit ist die Weltfahrt eines Deutschen, dessen Geschicke vielleicht den einzelnen Zügen der Faustsage nicht fern stehen: Agrippa von Nettesheim. Ein Kölner von Geburt, studierte er Juristerei und Medizin und fiel in Paris unter eine Gesellschaft junger lebenshungriger Leute, mit denen er an der abenteuerlichen Einnahme eines Schlosses in Katalonien sich beteiligte. Bald aber trennte er sich von diesen Ge-

sellen und hielt in Dole Vorlesungen über Reuchlin und seine Kunst des wundertätigen Wortes, wanderte dann nach London und Köln, nahm seine Studien in Würzburg wieder auf. Plötzlich taucht er in Trient und Verona als Offizier bei einem Geleitzuge zum Konzil von Pisa auf. Nach einem längeren Aufenthalte in Pavia bewarb er sich im Jahre 1517 in Metz um die Stelle als Syndikus und Orator der Stadt und hat in ihr bei Gelegenheit eines Rechtsfalls mutig und erfolgreich gegen Hexenverfolgung und Tortur gewirkt. In derselben Stadt verlor er seine erste Frau, die getreulich seine Wanderungen mitgemacht hatte. Dann zog er nach Köln, wo er mit Ulrich von Hutten zusammentraf, weiter nach Lyon, nach Antwerpen, wo ihm eine zweite Frau starb, nach Bonn und schließlich nach Grenoble, wo er im Jahre 1535 gestorben ist. Diesen Streifzügen seines Lebens, die ihn unruhig durch die Länder geführt haben, entspricht auch sein geistiges Suchen nach einer festen Stätte wissenschaftlicher Einsicht. Aber auch hierin ist er ruhelos umhergeirrt, und während er in bewunderungswürdiger Weise bei all diesem vielbewegten Wanderleben sich eine Gelehrsamkeit auf allen Gebieten des Wissens aneignete, über die schon seine Zeitgenossen gestaunt haben, war er doch im tiefsten Sinne unbefriedigt; er durchschaute die Lückenhaftigkeit und Unsicherheit dieses zusammengelesenen Wissens so gut wie nur irgend einer, und in seiner Schrift „über die Ungewißheit und Eitelkeit der Wissenschaften" hat er mit rücksichtsloser Schärfe die skeptische Zersetzung dieses seines eigenen geistigen Schatzes vollzogen. Es kommt hinzu, daß die Not, mit der er sein Leben lang für sich und die Seinen zu ringen hatte, doch die Stimmung seines mutigen und lebensdurstigen Herzens gedrückt und getrübt hat; und was er in seinem Wanderleben von menschlichen Dingen, von öffentlichen und persönlichen Verhältnissen gesehen hatte, das entsprach seinen idealen An-

forderungen so wenig, daß sich die Züge der Zeit bei ihm in düsteren Farben malten. Von diesem selben ringenden und leidenschaftlichen Geschlecht, aus dem Hutten jenes berühmte „Es ist eine Lust zu leben" jubelte, gibt Agrippa die pessimistische Seite zu erkennen, das Unglück der Unfertigkeit, der Geteiltheit und der Zerrissenheit. Am schmerzlichsten ist diese Verzweiflung für ihn da, wo er sich sogar von der Unzulänglichkeit desjenigen überzeugen muß, worin er mit immer erneuten Versuchen die Lösung seiner Zweifel und die Erlösung von der Not des Lebens zu finden hoffte, der magischen Kunst. Denn auf ihn trifft völlig der Schluß der Klage zu, mit der Goethes Faust den großen Monolog eröffnet:

Auch hab' ich weder Gut noch Geld,
Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt.
Es möchte kein Hund so länger leben:
D'rum hab' ich mich der Magie ergeben.

Agrippas Schrift über die Geheimwissenschaft (De occulta philosophia) ist nur eines von den vielen, aber wohl das bezeichnendste und lehrreichste unter den Büchern, die sich in dieser wunderlichen Zeit mit der Magie beschäftigt haben. Diese Bestrebungen bilden ein eigenes Gegenstück zu der Entfaltung verstandesmäßiger Klarheit und scharfer Kritik, womit sich das Denken der Renaissance der kirchlichen Tradition gegenüberstellte, und man ist leicht verwundert, wie dieselben Männer, die dem Glauben so kühne Skepsis entgegenbrachten, gegen all den Aberglauben geheimer Überlieferung so wenig Widerstandsfähigkeit zeigen. Allein diese Herrschaft der Magie wurzelt nicht nur in der langen, aus der Stoa und dem Neuplatonismus stammenden Tradition, sondern in der phantasievollen Betrachtung des Universallebens. Aus der alten Weltvorstellung war der Glaube an die bestimmende Macht der Gestirne über das irdische Leben bestehen geblieben: sie galten als die leitenden Intelligenzen,

als die Herren des Geisterlebens, worin der magische Idealismus der Neuplatoniker den allwaltenden Weltzusammenhang sich umgedeutet hatte. Dem Menschen aber, der von der ungezügelten Ahnung erfüllt war, daß er zur Herrschaft über die Natur berufen sei, ihm sollte die Macht gegeben sein, durch geheimnisvolle Formeln, durch die Wunder des Wortes Herr und Meister selbst über die höheren und mächtigeren Geister zu werden. Eine verborgene Gesetzmäßigkeit sollte hinter der tageshellen Wirklichkeit stecken, Ordnungen der Herrschaft zwischen den waltenden Geistern, göttlicher und teuflischer Art, und die Beschwörungen mystischer Formeln galten als die geistige Kraft, mit deren Kenntnis der Mensch die geheimnisvollen Mächte in seinen Dienst zu stellen vermöchte. Wie Goethe in der Gestalt und der Rolle des Mephistopheles diese Motive verwendet hat, ist einem jeden bekannt: gerade hierin tritt uns das geteilte und mit sich selber ringende Wesen der Renaissance bei ihm besonders deutlich entgegen. „Die Hölle auch hat ihre Rechte".

Auch die greifbarste Auszweigung, welche die Magie zu Faust's Zeiten in ihren medizinischen Konsequenzen erfahren hat, fehlt bei Goethe nicht. Die Magie im Kleinen, die mit geheimnisvollen Mitteln die Schäden des menschlichen Leibes heilen will, nahm in den Bestrebungen der Zeit einen breiten Raum ein: Paracelsus ist ihr bekannter Prophet. Der Stein der Weisen, dessen Besitz alle Geister in den Bann des Menschen zwingen, der die andern Metalle in Gold verwandeln lehren soll, der den Menschen reicher und mächtig macht in der offenbaren, wie in der geheimen Welt, — er soll auch die Kraft verleihen, alle Krankheiten zu heilen, die schädlichen Geister, die der gesunden Entfaltung des individuellen Lebensgeistes entgegenwirken, zu vertreiben und fernzuhalten. So erscheint auch der Goethesche Faust mit seinem Vater als einer der Quacksalber, die mit

allerlei Tinkturen und Salben, „mit höllischen Latwergen" die Pest zum Unsegen des Volkes zu bekämpfen gesucht hatten:

Da ward ein roter Leu, ein kühner Freier,
Im lauen Bad der Lilie vermählt
Und beide dann mit offnem Flammenfeuer
Aus einem Brautgemach in's andere gequält.
Erschien darauf mit bunten Farben
Die junge Königin im Glas, —
Hier war die Arzenei; die Patienten starben,
Und niemand fragte, wer genas.

So bunt und mannigfaltig spiegelt sich die Weltanschauung der Renaissance in dem Goetheschen Urfaust: was die Philosophen gedacht und gewollt, tritt uns in anschaulichen Bildern entgegen, und fast vollständig sind alle bedeutsamen Züge der Zeit in der Dichtung lebendig vertreten. Was wir vermissen, ist merkwürdigerweise wesentlich nur Eines: das ist die religiöse Inbrunst der Reformation. Was Faust bei der Katechisation als seine gefühlstiefe Überzeugung ausspricht, kann doch gerade in dieser Hinsicht nicht als Wiedergabe der historischen Stimmung angesehen werden. Es entspricht zwar dem Grundzuge der Mystik, der schließlich auch die Reformation aus sich herausgetrieben hat; aber deren eigene religiöse Gefühlsart kommt darin keineswegs zum Ausdruck. Wir brauchen uns darüber nicht zu wundern; denn gerade diese Gefühlsart lag Goethe zu der Zeit, da er den Urfaust entwarf, verhältnismäßig fern. Wir sehen das vielleicht am deutlichsten an seinem Götz. Auch hier lebt ja dieselbe Renaissance, und wie lebt sie! Da sind Fürsten und Bischöfe, der Kaiser, Ritter und Landsknechte, Bürger, Bauern, Zigeuner: und dazu der ganze Apparat von Mord und Totschlag, Kampf und Intrigue, List und rohe Gewalt, Brand und Schlacht, Gefängnis und Erlösung. Alle Töne der Zeit rauschen vielstimmig ineinander — es fehlt nur der Orgelton der Reformation. Denn das Glöck-

lein des Eremiten, des Bruder Martin, dem wir bei den Bauern begegnen, klingt doch nur schwach und unbedeutend. Hier legt Goethe in dem Gesamtbilde der Zeit den Schwerpunkt in die nationale Bewegung; im Faust ist es die mystisch-philosophische Seite, die er vor den Fragen des kirchlichen Glaubens heraushebt.

Noch eins vielleicht wird das durch die heutigen Probleme geschärfte Auge vermissen: das soziale Moment, das in den utopistischen Entwürfen der Renaissance sich bereits deutlich bemerkbar macht, und das in der Faustdichtung vollständig zurücktritt. Denn in ihr ist gerade im Gegensatz dazu der leidenschaftliche und kraftgewaltige Individualismus der Renaissance auf den höchsten Ausdruck gebracht. Für ihn besaß die schöngeistige Kultur des 18. Jahrhunderts und zumal jene Epoche der „erregten Trotznatur" mit ihrem Sturm und Drang ein kongeniales Verständnis. Auch hier ein Abwerfen der Fesseln und Regeln, ein Zurückdrängen zur Natur, eine Leidenschaft der Unmittelbarkeit, der gefühlsstarken Selbstentfaltung, Auch hier überall die große Frage: Grübeln oder Genießen? Das sentimentale und das heraustobende Individuum teilen sich in die Züge der Zeit, die Werther und die Götz stehen sich gegenüber. Und wie viele Fauste gibt es in Goethes jungen Tagen, die alle dieses Thema des Übermenschentums variieren!

Warum hat Goethe allein das Problem des Faust geklärt und gelöst? Weil er allein diese Abklärung an sich erlebt hat. Wir erfahren sie in den Wandlungen des Gedichtes selbst, mit der Einstellung des Urfaust in den Gesamtplan, welcher das Fragment von 1790 bereits bestimmt und, schon damals feststehend, in der Ausführung des zweiten Teiles zur vollen Geltung gekommen ist. In der reinen Schönheit antiker Kunst ist der stürmische und leidenschaftliche Drang des Welterfassens und Weltbezwingens zur Ruhe gekommen. Das hat Goethe in sich durch die italienische

Reife erfahren. Mit ihr sinkt die stürmische Jugend für ihn dahin, und die Abgeklärtheit der Reife breitet sich über das neubegonnene Leben. So wird auch für Faust die Erhebung der Welt in die Anschauung der Kunst zur Rettung: „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben." Mit dieser Stimmung erwacht Faust wie neugeboren im Beginne des zweiten Teils, und die erschütternde Tragödie des ersten ist verschwunden. Von dem ganzen Gretchenleid ist in allen den Wandlungen, die Faust im zweiten Teil durchmacht, nicht mit einem Wort die Rede. Nur im letzten Moment der mystischen Schlußszene wird der Faden fast wie im Traum wieder hereingesponnen, und die Frühgeliebte erscheint als Una poenitentium in den seligen Chören. So grausam es klingt, es hat sich bewahrheitet, was Gretchen am ersten Abend zu Faust gesagt hat:

Denkt Ihr an mich ein Augenblickchen nur,
Ich werde Zeit genug an Euch zu denken haben.

Die Leidenschaft, die für das Weib das Geschick ihres Lebens war, ist für den Mann nur eine Episode, von der in seiner Entwicklung keine andere Spur zurückbleibt, als eben ihr Vergessen. Der kastalische Quell ästhetischer Anschauung ist für Faust, wie für Goethe selbst, auch die Lethe, die den Jugendsturm aus dem Leben hinwegspült.

Eben damit aber kommt in Goethe seine tiefste Wesensverwandschaft mit dem Geiste der Renaissance zu Tage. Denn auch dieser hat seinen leidenschaftlichen Drang, seine stürmische Empörung gegen die Fesseln der Tradition in der Klarheit und Reinheit der griechischen Kunst gekühlt. Das ist, so weit ich sehe, die wahre Bedeutung der Antike für die Renaissance. Die Aufnahme der klassischen Literatur und Kunst ist ja welthistorisch doch nur der krönende Abschluß jener Erziehung, welche die modernen Völker Schritt für Schritt während des Mittelalters durch die Zufuhr des antiken Bildungsstoffes erfahren haben, und das Aufringen

ihrer innerlichen Individualität aus den engen Formen dieser Schule ist zu klarer Selbsterfassung und zu leuchtender Selbstgestaltung erst dadurch gelangt, daß nun in der Renaissance das Reifste und Höchste aus der Tradition entdeckt, erfaßt und in das eigene Leben aufgenommen wurde. Gewiß ist es unrecht zu meinen, daß die großen geistigen Leistungen der Renaissance lediglich aus der sog. Wiedergeburt des klassischen Altertums hervorgegangen seien. Diese Auffassung verkennt die tiefen Impulse, mit denen das Eigenleben der Völker sich darin herausgerungen hat. In Wahrheit ist die Renaissance eine Wiedergeburt dieser Völker selbst, die sich von den engen Schranken ihrer ersten durch spärliche Reste der Tradition geleiteten Erziehung mit der ganzen Gewalt ihrer zum Selbstbewußtsein gelangenden Ursprünglichkeit befreien und in eigene schöpferische Tätigkeit eintreten. Aber diese ihre eigene Tätigkeit wird nun aus ihrer leidenschaftlichen Unruhe zu gestaltender Kraft erst durch eine neue Erziehung gebildet, die sie dem Wertvollsten, jetzt erst Entdeckten, aber auch jetzt erst Begreifbaren aus jener Tradition verdankt. Die Künstler, die Denker, die Forscher der Renaissance würden ihre großen Schöpfungen niemals erzeugt haben, wenn sie nicht ihr freigewordenes und leidenschaftlich erlebtes Eigenwesen darin niedergelegt hätten. Aber sie würden auch diesen neuen Inhalt niemals zu so vollendeten Gestalten ausgelebt und geformt haben, wenn sie nicht in dem schönen Maß antiker Kunst und Wissenschaft die Bändigung und Selbstgestaltung ihres genialen Dranges gefunden hätten. Deshalb laufen in der Renaissance wohl die abenteuerlichen Leidenschaftlichkeiten der um ihre Selbstbefreiung ringenden Übermenschen neben den glatten und seelenlosen Nachahmungen antiker Formen einher: aber die großen Leistungen der Zeit erwachsen überall aus jener Durchdringung der erwachten Selbständigkeit des neuen Geistes mit der Zucht der klassi-

schen Überlieferung. Je stärker die Leidenschaft ist, mit der die Renaissance sich gegen die Fesseln der Tradition aufbäumt, um so wunderbarer ist die geheime Macht, die eben diese Tradition über sie ausübt. Die äußeren, die rauhen und eckigen Formen der ersten Erziehung fallen ab, und mit tieferer innerer Gewalt leitet der Geist der Überlieferung die freigewordene Seele zur vollkommenen Gestaltung ihres Lebens über.

Darin bleibt uns die Renaissance der Typus im Fortschritt der Menschengeschichte. Niemals ist es die Tradition, die ihn allein macht: die Ursprünglichkeit des neu in den historischen Zusammenhang eintretenden Geschlechtes, die Seele der neuen Zeit muß hinzukommen. Sehr glücklich ist gezeigt worden, wie die Unfruchtbarkeit der byzantinischen Kultur der größte und bedeutsamste Beweis für dieses Verhältnis ist. Aber die Ursprünglichkeit tut's auch nicht allein — das eben beweist wiederum unsere Renaissance —: ihre leidenschaftliche Urkraft will durch die Tradition gebändigt sein, um Gestalt zu bekommen.

So kommt es in der Entwicklung der menschlichen Geschichte zuletzt immer darauf an, daß man die Tradition nicht nur als Schüler erleidet, sondern sie mit kräftiger Eigenart bemeistert. Das ist das wahre Verhältnis, worin sich moderne Kunst und Wissenschaft zur alten befinden. Aus den natürlichen Begabungen der Völker, aus ihrer seelischen Eigenart strömen die neuen vorwärtsdrängenden Kräfte in das geschichtliche Gesamtleben der Menschheit ein: aber ihre wahre und schöpferische Entfaltung erfahren sie erst dadurch, daß sie selbst historisch werden, daß sie sich mit der Überlieferung tränken, sie in sich aufnehmen und zu ihrem eigenen Wesen machen. Erst mit dieser Bemeisterung der Tradition wird der natürliche Mensch zum wahren, zum historischen Menschen, zum Träger der Kultur.

Über Denken und Nachdenken.

(Eine akademische Antrittsrede. 1877.)

Dem scheinbar regellosen Verlaufe, mit welchem sich die Vorstellungen ohne unser Zutun, wie wir meinen, in uns abwechseln, setzt eine verbreitete und auch wissenschaftlich vielfach verwertete Ansicht das durch den Willen beherrschte, nach bewußten Absichten gestaltete Denken als ein wesentlich Verschiedenes gegenüber. Im ersten Falle scheint es, als spiele sich der ganze Vorstellungsmechanismus in dem leeren Raume unseres Bewußtseins nur wie ein zufällig hineingeratenes Getümmel selbständig ab; in dem anderen Falle glauben wir aus der Natur unseres Bewußtseins den Gedankengang als unseren eigenen zu erzeugen. Es ist für die psychologische Betrachtung und in gewissem Sinne auch für logische Theorien wichtig, darüber klar zu werden, ob dieser Unterschied zwischen dem unwillkürlichen und dem willkürlichen Denken wirklich von so prinzipieller Bedeutung ist, wie es danach erscheinen könnte, ob der Einfluß des Willens in der Tat den Charakter unserer Denkbewegung in so entscheidender Weise verändert.

Zweifellos ist zunächst die Tatsächlichkeit dieses Einflusses, den der bewußte Wille auf den Verlauf unserer Vorstellungsbewegung ausübt. Daß wir willkürlich unsere Aufmerksamkeit auf die Aufnahme bestimmter sinnlicher Wahrnehmungen richten und konzentrieren, — daß wir will-

kürlich frühere Vorstellungen in unser Bewußtsein zurückrufen und, wie wir zu sagen pflegen, in dem Schatze unserer Erinnerung danach mit vollbewußter Absicht suchen, — daß wir im willkürlichen Nachdenken um mannigfacher Zwecke willen Aufmerksamkeit und Erinnerung dazu verwenden, Begriffe, Urteile und Schlüsse durch bewußte Absicht zu erzeugen: das sind so sehr einem jeden bekannte und so völlig unzweifelhafte Tatsachen, daß man nur darüber eigentlich sich verwundern sollte, weshalb das Problem, wie dieser Einfluß des bewußten Willens auf das Denken zu begreifen sei, sich bisher von den Psychologen verhältnismäßig nur sehr geringer und höchstens gelegentlicher und nebensächlicher Beachtung zu erfreuen gehabt hat. Vielleicht, weil sich die alte Erfahrung wiederholte, daß gerade das Geläufigste und Gewohnteste am spätesten die Aufmerksamkeit der erklärenden Wissenschaft auf sich zu ziehen pflegt, — vielleicht auch aus dem anderen Grunde, weil die Auffassung der älteren Psychologie dieses Problem mehr verdeckte und weil die Erkenntnismittel, welche ihr zu Gebote standen, in der Tat zur Lösung dieser Aufgabe unzureichend waren.

Diese ältere Psychologie hatte bekanntlich den leeren Raum des von ihr angenommenen „Seelenwesens" mit einer Reihe von metaphysischen Gespenstern bevölkert, welche sie „Vermögen" nannte und welche in Wahrheit nur Abstraktionsbegriffe aus der Gleichartigkeit psychischer Tatsachen waren. Da gab es ein Empfindungsvermögen, ein Gefühlsvermögen, ein Aufmerksamkeitsvermögen, ein Gedächtnisvermögen — und was weiß ich, was diese arme Seele noch alles für Vermögen haben sollte. Es ist aber diese Annahme selbständiger Seelenvermögen nicht weniger ungerechtfertigt und ungereimt, als wenn z. B. die Naturwissenschaft die Gravitationskraft oder die magnetische Kraft als selbständige Wesen betrachten wollte, während sie darin nur gesetzmäßige, d. h. allgemein sich gleichbleibende Wirkungs-

weisen des körperlich Seienden sieht und sehen darf. Nachdem aber einmal durch jene mit Recht als „mythologisch" bezeichnete Operation die Seele in lauter selbständige kleine Seelchen gesplittert war, so fand man weiter kein Arg darin, das eine dieser Vermögen auf das andere einwirkend und den Gang von dessen Tätigkeiten modifizierend zu denken: und da unter diesen Seelenvermögen auch der Verstand als Denkvermögen und der Wille als Begehrungsvermögen figurierten, so ist es gar nicht verwunderlich, daß man auf das bezeichnete Problem sich nicht sonderlich viel eingelassen hat.

Anders steht zu dieser Sache die neuere Psychologie. Sie muß zwar in ihrer Ausdrucksweise sich der von jener älteren Auffassung beherrschten Sprache accommodieren und spricht, um nicht überall gar zu weitläufig zu werden, auch vom Willen und vom Verstande, als wären das solche abstrakten, selbständigen Dinge: aber das sind für sie eben nur bequeme Abkürzungen ihres Ausdrucks, und sie geht demgegenüber von der Ansicht aus, daß der Zusammenhang von Erfahrungstatsachen, welchen wir als unser Seelenleben bezeichnen, in der Bewegung einfacher und ursprünglicher Elemente besteht. Sie stellt sich deshalb die Doppelaufgabe, einerseits die Urtatsachen des psychischen Lebens in ihrem gesetzmäßigen Ursprunge festzustellen, andererseits diejenigen Formen aufzusuchen, in welchen sich nach festen Gesetzen diese einfachen Elemente zu den verwickelten Gebilden verknüpfen, die den unmittelbaren Gegenstand unserer inneren Erfahrung ausmachen. Erst vor dieser Auffassung der seelischen Vorgänge treten die wirklichen Schwierigkeiten der Probleme hervor; erst sie aber besitzt auch die Mittel, um deren Überwindung wenigstens anzubahnen. Von ihr fällt auch ein neues Licht über die Frage, „wie wir etwas denken können deshalb, weil wir es denken wollen".

Es ist eine unnötige Vermehrung jener Schwierigkeiten,

welche man sich durch eine fast sophistische Wendung der Sache bereitet hat. Bewußte Absicht setzt im allgemeinen die Vorstellung des zu erreichenden Zieles voraus. Wer nun mit bewußter Absicht etwas denken will, der, hat man gesagt, muß doch schon wissen, was er denken will: d. h. er hat schon, was er will, und sein ganzes Denkenwollen ist vollständig unnütz. Der Sophismus dieser Argumentation ist so offenkundig und so leicht zu entwirren, daß er kaum hätte erwähnt werden sollen, wenn nicht in seiner Auflösung zugleich eine sehr wertvolle Mahnung für das philosophische Denken und ein fruchtbarer Ausgangspunkt für weitere Betrachtungen läge. Es ist nämlich ganz klar und einfach, daß zwar jenes „Etwas", welches wir denken wollen, in dem Augenblicke des Wollens in der Tat selbst noch nicht bekannt sein darf, daß dagegen die Beziehungen bekannt sein müssen, in welchen dies unbekannte „Etwas" zu anderen bekannten Vorstellungen steht, — mit anderen Worten, daß es gesucht wird nur vermöge der Stellung, welche es in dem sonstigen Systeme der Vorstellungen entweder schon einnimmt oder einnehmen soll. Ebenso wie wir in der Rechnung jedes x nur bestimmen können, insofern es in bekannten funktionellen Verhältnissen zu bekannten Größen steht, so kann auch in allen unseren Gedanken Unbekanntes nur von Bekanntem aus gesucht werden. Es liegt im Begriffe des Suchens, des bewußten Findenwollens, daß man mit einer Anzahl bekannter Vorstellungselemente ein bisher unbekanntes zu bestimmen hat: ins Blaue hinein kann niemand nachdenken, — wenn auch nicht zu leugnen ist, daß mancher beim Nachdenken ins Blaue hineingerät.

Bei allem durch bewußte Absicht vollzogenen Denken liegen somit die Motive sowohl als auch die Ansatzpunkte in dem schon vorliegenden Denkstoffe, mit welchem das Gesuchte in bekannten Beziehungen stehen soll. Ein sog. „beziehungsloser Gedanke" kann durch absichtliches Nach-

denken gar niemals gewonnen werden, und es war eine verhängnisvolle Täuschung, wenn in der Geschichte der Philosophie hin und wieder Versuche gemacht worden sind, das Denken sozusagen ab ovo zu beginnen und einen „voraussetzungslosen" Anfang des Philosophierens zu finden. Ein solcher kann nie aus bewußtem Nachdenken, sondern nur aus „mystischer Eingebung" stammen — einem Vorzuge, der manchem Philosophen vielleicht als Menschen, jedenfalls aber nicht in seiner Eigenschaft als Philosoph zuteil werden mag. Alles Nachdenken ist seinem Wesen nach voraussetzungsvoll; es gibt in ihm keinen einfachen Punkt, der, an sich selbst gewiß, der Träger aller übrigen Gewißheit wäre. Die menschliche Erkenntnis besteht vielmehr in letzter Instanz aus einem System von Gedanken, welche, von den verschiedensten Ansatzpunkten aus erwachsen, sich mit ihrer Überzeugungskraft gegenseitig stützen und tragen, und die letzte Gewißheit besteht für jeden einzelnen nur in der widerspruchslosen Übereinstimmung, mit der er sich dem Zusammenhange des Ganzen einfügt.

Das Denkenwollen setzt somit überall den Tatbestand des unwillkürlichen Denkens voraus; es ist erst da möglich, wo schon ein nach mannigfachen Beziehungen geordnetes System von Vorstellungen, d. h. also ein relativ entwickelter psychischer Organismus, vorliegt. Die Erfahrung der Kinderstube bestätigt diese Folgerung. Die willkürliche Aufmerksamkeit, das „Aufpassen" von innen heraus, tritt erst ein, wenn eine Reihe von Erfahrungen gemacht worden sind und sich festgesetzt haben; und die ersten Spuren absichtlichen Nachdenkens sind bekanntlich noch viel späteren Datums. Jedenfalls also bildet das unwillkürliche Denken die Grundlage des willkürlichen; es enthält teils die Veranlassung des letzteren, teils bietet es die Mittel, wodurch jenes seine Absicht erfüllt.

Allein die Einsicht dieser unumgänglichen Bedingung ist

noch nicht diejenige in die Art und Weise, wie es der bewußte Wille fertig bekommt, den Gang der Vorstellungsbewegung nach seinen Absichten zu bestimmen und zu beherrschen. Diesen Kern des Problems haben die Psychologen meistens mit einer nichtssagenden Parallele umgangen. Wir müssen dabei die Versicherung hinnehmen, das Verständnis dieses Vorganges sei uns ebenso verschlossen, wie dasjenige der ähnlichen Beziehung, vermöge deren der bewußte Wille die Glieder unseres Leibes seinen Absichten gemäß in Bewegung setzt. In beiden Fällen bediene sich der Wille zur Erreichung seiner Zwecke eines teils in Form natürlicher Vorrichtung vorgefundenen, teils durch die Gewöhnung früherer Tätigkeiten eingeübten Mechanismus: hier sei es der physiologische Mechanismus der Auslösung von Nervenerregungen, dort der psychologische Mechanismus von Vorstellungsbewegungen. Wie aber die Benutzung des Mechanismus herbeigeführt werde, davon wisse der Wille selbst in dem einen Falle so wenig wie in dem anderen, und das bleibe auch für die wissenschaftliche Forschung ein undurchdringliches Geheimnis.

Der Vergleich liegt nahe, und doch hinkt er mehr, als es sonst wohl Vergleichen gestattet ist. Das freilich läßt sich nicht bestreiten, daß das natürliche Bewußtsein, wenn es dort die Glieder des Leibes, hier die Gedanken in Bewegung setzt, in beiden Fällen gleich wenig von dem dabei benutzten Mechanismus wie von der Art dieser Benutzung weiß. Wir wissen weder, wie wir es machen, um unseren Arm auszustrecken, noch was wir eigentlich anstellen, wenn wir uns auf einen entfallenen Namen besinnen. Für die wissenschaftliche Erklärung aber zeigt sich sogleich ein sehr wichtiger Unterschied beider Vorgänge. Alle Erkenntnis nämlich des physiologischen Mechanismus, der in dem einen Falle spielt und der die Bewegung der peripherischen Organe von gewissen Erregungen zentraler Nervenkomplexe abhängig zeigt,

läßt uns auch nicht im geringsten die Beziehung begreifen, in welcher eben diese anfängliche Erregung der Gehirnganglien zu der bewußten Absicht steht, die wir als erste Ursache der Leibesbewegung anzusehen gewöhnt sind. In diesem Falle ist also die Einsicht in das Wesen des vom Willen benutzten Mechanismus auch nicht im entferntesten mit derjenigen in die Form und die Möglichkeit dieser Benutzung verbunden. Unser Wille scheint dabei auf einem unendlich kompliziert gebauten Instrumente zu spielen; wir vermögen eine annähernde Erkenntnis der Einrichtung dieses Instrumentes und der in ihm stattfindenden Übertragungsvorgänge zu gewinnen, mittelst deren aus anfänglichen zentralen Erregungen kräftige Bewegungserscheinungen in der Peripherie resultieren. Aber ob überhaupt und wie der innere Zustand, welchen wir als bewußte Absicht bezeichnen, jene erste Erregung hervorrufen, wie der Wille auf diesem Instrumente spielen kann, — das begreifen wir nicht.

Der Grund davon ist der, daß wir in dieser Benutzung des Leibes durch den Willen eine Art jener Übertragung der psychischen Tätigkeit in die physische Welt vor uns haben, welche bisher überhaupt jeder menschlichen Erklärungsfähigkeit spottet. So mannigfach auch die Theorien sind, welche im Verlaufe der Geschichte der Wissenschaften über das Verhältnis leiblicher und seelischer Funktionen aufgestellt worden sind, — keine genügt bisher völlig, und keine von allen vermag die fortwährend sich vollziehende Verwandlung der einen in die anderen, selbst unter dem Gesichtspunkte, daß sie nur scheinbar stattfinden sollte, zu erklären. Diese Übertragung liegt nun aber in dem anderen Falle, demjenigen der Benutzung des Vorstellungsmechanismus durch den Willen, nicht vor; hier ist es die psychische Funktion der bewußten Absicht, welche sich zu ihrer Realisierung eines gleichfalls psychischen Mechanismus bedient; hier ist also jene Kluft, die im anderen Falle den Abschluß der Erklärung

verhindert, nicht zu fürchten, sondern es steht vielmehr zu hoffen, daß die volle Einsicht in das Wesen des Vorstellungsmechanismus uns auch die Möglichkeit seiner Beeinflussung durch den bewußten Willen begreiflich machen wird.

Es ist deshalb nötig, wenigstens in allgemeinen Umrissen das Bild dieses Vorstellungsmechanismus vorzuführen, in welchen nach der gewöhnlichen Ansicht der bewußte Wille hie und da bestimmend eingreift. Dies „unbeherrschte Spiel des Vorstellungsverlaufes" setzt sich aus zwei verschiedenen Bestandteilen zusammen. Einerseits nämlich strömen beharrlich von der Außenwelt her durch die Sinneseindrücke neue Vorstellungen in unser Inneres ein, andererseits findet zwischen diesen neuen Elementen und den aus der Erinnerung aufsteigenden älteren Vorstellungen eine ununterbrochene Bewegung statt. Die Reihenfolge jener sinnlichen Eindrücke hängt selbstverständlich im allgemeinen von dem Zustande unseres physischen Organismus und seinen Verhältnissen zu den bewegten Körpern seiner Umgebung ab: diese rein innerliche Bewegung dagegen unterliegt den psychologischen Gesetzen, welche als diejenigen der Association bekannt sind. Denn der Vorgang der Reproduktion ist überall von den Verhältnissen der Association abhängig. Ohne in eine genaue Entwicklung der teilweise noch immer streitigen Theorie einzugehen, lassen sich doch die Grundformen der Association leicht und sicher aufweisen. Das Verwachsen der Vorstellungen zeigt sich teils durch die Verhältnisse ihres Inhaltes, teils durch die Art ihres Auftretens in dem einzelnen Bewußtsein bedingt. Vorstellungen, welche gleichzeitig oder in unmittelbarer Succession in dasselbe Bewußtsein getreten sind und sich darin „berühren", pflegen sich gegenseitig zu reproduzieren, und zwar um so sicherer, je häufiger vorher diese Gemeinsamkeit ihres Bewußtwerdens stattgefunden hat. Auf der anderen Seite weiß jeder, daß Ähnlichkeiten und Verwandschaften, daß gedankliche Beziehungen allerlei Art

diejenige Verknüpfung von Vorstellungen herbeiführen, vermöge deren die eine die andere nach sich in das Bewußtsein hineinzuziehen bestrebt ist. Das erstere kann man als subjektive, das letztere als objektive Assoziation bezeichnen. Schon aus diesem flüchtigen Blicke auf die der allgemeinen Erfahrung geläufigen Formen der Assoziation kann man abnehmen, worauf es hier allein ankommt, daß nämlich im entwickelten psychischen Organismus jede Vorstellung sich mit einer großen Anzahl anderer im Zustande mehr oder minder fester Assoziation befindet, sodaß bei dem Neueintritt jener ersten alle die anderen gleichfalls in das Bewußtsein zurückzukehren streben. Nun ist aber unser Bewußtsein ein verhältnismäßig nur sehr enger Raum, in welchem jeden Augenblick nur eine höchst beschränkte Anzahl von Vorstellungen neben einander Platz haben, und da somit von den zahlreichen Vorstellungen, die von einer gegebenen Vorstellung aus den Assoziationsgesetzen gemäß reproduziert zu werden vermöchten, immer nur einige, gewöhnlich sogar zunächst nur eine wirklich bewußt werden kann, so entsteht eine Art von Wettstreit zwischen allen diesen Vorstellungen, und es fragt sich, ob wir im stande sind, vorauszusagen, welche darin den Sieg davontragen und das Bewußtsein für sich erobern wird.

Allein damit ist es noch nicht abgetan. Denn diese Konkurrenz der reproduzierbaren Vorstellungen würde allein in Betracht kommen nur in dem Falle, wo das Bewußtsein von den Eindrücken der Außenwelt total isoliert wäre und dann also nur aus seinem bisherigen Besitzstande die Gedankenkette der Erinnerungen fortspänne. Dieser Zustand ist (innerhalb des unwillkürlichen Denkens, mit dem wir es ja hier zunächst zu tun haben) höchstens annähernd im Traum des tiefen Schlafs vorhanden, und nur in ihm folgt daher die Vorstellungsbewegung bedingungslos den Assoziationsgesetzen. Im wachen Zustande dagegen greifen bekanntlich

in diese Reproduktionsbewegung fortwährend die neu erregten Sinneseindrücke ein, indem sie die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und damit von den durch Association zu reproduzierenden Vorstellungen ablenken. Aber auch diese Sinneswahrnehmungen stehen fortwährend nicht nur auf diese Weise mit den Associationsvorstellungen, sondern auch unter einander in einem Wettstreit um das Bewußtsein. Auf jeden unserer Sinne werden von der umgebenden Welt in ununterbrochenem Wechsel Reize ausgeübt; Lichtwellen, Schallwellen, Wärmeschwingungen u. s. w. treffen fortwährend auf die Endigungen unseres Nervensystems, und jeder dieser Reize kann unter geeigneten Bedingungen eine bewußte Empfindung hervorbringen. So wird, wenn man sich bildlich ausdrücken darf, jener enge Raum unseres Bewußtseins teils von innen teils von außen her in jedem Momente von zahllosen Vorstellungsreizen bestürmt, von denen in abstracto jeder die Fähigkeit des Bewußtwerdens besitzt, in concreto aber immer nur äußerst wenige, meistens nur einer wirklich bewußt werden kann.

Auch dieser Gesamtzustand des unwillkürlichen Denkens ist freilich bei dem entwickelten Menschen selten rein und in längerer Ausdehnung zu beobachten. Das Bedürfnis des praktischen Lebens und die leicht sich einstellende Erregung bewußter Absichten durchkreuzen ihn, wenn er eingetreten ist, gewöhnlich sehr bald wieder, und so vielfach dieser unwillkürliche Gedankenabfluß in uns stattfindet, so selten ist doch für längere Zeit der völlige Ausschluß des bewußten Denkenwollens. Es sind hauptsächlich die Zustände des träumenden Wachens oder wachen Traumes, in denen dies unbeherrschte Spiel des psychischen Mechanismus sich in uns entfaltet, wenn wir in behaglicher, absichtsloser Stimmung uns ganz dem Ablauf unserer Gedanken überlassen. Da fällt uns bei dieser oder jener Wahrnehmung mancherlei aus alten Erlebnissen ein, Erinnerung spinnt sich an Er-

innerung, wir kommen „vom Hundertsten ins Tausendste", bis eine neue Wahrnehmung, etwas, das wir sehen oder hören, uns in Anspruch nimmt und der Ausgangspunkt eines neuen Gedankenspiels wird, welches dann ähnlich zu Gunsten eines dritten endet, u. s. f.

Die schwierige Aufgabe einer Theorie des unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs ginge nun dahin, die statischen Verhältnisse zu bestimmen, in denen die Entscheidung des Bewußtseins zwischen der Masse der sich ihm in jedem Augenblicke aufdrängenden Vorstellungen sich vollzieht. In besonderen Verhältnissen scheint das nicht allzu schwer. Was zunächst den Wettstreit der verschiedenen Sinneseindrücke unter einander betrifft, so wissen wir alle, daß bei Ausschluß anderer Bedingungen die Aufmerksamkeit sich jedesmal dem stärksten Eindruck zuwendet. Und da die Stärke des Eindrucks derjenigen des äußeren Reizes zwar nicht direkt, aber doch in dem bekannten logarithmischen Verhältnis proportional gilt, so können wir für den Fall, daß dieses Prinzip das allein bestimmende ist, aus der Kenntnis der verschiedenen Reizstärken die Richtung, welche das Bewußtsein nehmen wird, voraussagen. Freilich ist das zunächst nur bei Eindrücken eines und desselben Sinnes direkt anwendbar: wie stark dagegen z. B. ein Ton sein muß, um das Bewußtsein von einer bestimmten Intensität des Lichteindrucks abzulenken, würde schon sehr viel schwieriger zu bestimmen sein; hauptsächlich deshalb, weil hier nie die reinen Intensitätsverhältnisse unabhängig von Associationsvorstellungen in der Erfahrung darstellbar sein würden. Man bedürfte dazu vermutlich einer ganz genauen Kenntnis des Äquivalents von Nervenerregung, welches jedem der beiden an sich unvergleichlichen Reize entspricht.

Allein diese psychophysischen Fragen erscheinen leicht und einfach gegenüber der viel verwickelteren Mannigfaltigkeit der rein psychischen Kreuzungen. Denn da hier ver-

möge der großen Anzahl von Associationen, in welchen sich bei dem entwickelten psychischen Organismus jede Vorstellung befindet, von derselben einzelnen aus sehr viele Wege der Reproduktion offen stehen, so erscheint der gewöhnlichen Auffassung der tatsächliche Gang, den das Bewußtsein seiner Enge wegen natürlich immer nur in einer bestimmten Richtung nehmen kann, als durchaus zufällig, launenhaft und unberechenbar. In der gegenteiligen Überzeugung, daß auch hier feste Gesetze walten, wird die Psychologie dadurch befestigt, daß sie in diesem Dunkel doch wenigstens hie und da Licht zu sehen vermag. Zunächst läßt uns der Umstand, daß fast alle Vorstellungen zusammengesetzten Inhalts sind, eine Erklärung für die verschiedene Festigkeit und Haltbarkeit der Associationen finden. Je größer nämlich die Anzahl der Elemente ist, welche zwei Vorstellungen gemeinsam haben, um so lebhafter wird sich auch die Bindekraft der Association zwischen ihnen betätigen, und wir werden daher — ceteris paribus — den Vorstellungsmechanismus immer die Richtung nach der am meisten verwandten Vorstellung einschlagen sehen. Weiterhin zeigt sich ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den verschiedenen psychischen Organisationen. Bei unbefangenen, natürlichen Menschen, bei Kindern und Ungebildeten, werden diejenigen Associationen die häufiger bevorzugten sein, welche durch gleichzeitige Sinneswahrnehmung hervorgerufen oder in sinnlich anschaulicher Weise vermittelt sind; bei dem mehr geistig lebenden Menschen liegen dagegen diejenigen Reproduktionen am nächsten, in welchen gedankliche Beziehungen das Bindeglied bilden. Das gilt so im allgemeinen; doch entziehen sich ihrem Wesen nach alle diese Verhältnisse durchaus einer genauen und für die Erklärung des einzelnen Falles sicher genügenden Analyse, und auch die statistischen Methoden der sog. experimentellen Psychologie führen darin nicht weiter.

Am ungünstigsten endlich steht es mit unserer Einsicht in diejenigen Verhältnisse, nach denen die neu erregten sinnlichen Eindrücke von den rein innerlichen Bewegungen des Denkens und umgekehrt diese von jenen die Aufmerksamkeit abzulenken vermögen. Zwar wird die Psychologie auch hier aus der allgemeinen Erfahrung die Tatsachen registrieren dürfen, daß unter gewöhnlichen Umständen schwache und gewohnte Sinneseindrücke keinen oder wenigstens keinen merklichen Einfluß auf die innerliche Vorstellungsbewegung ausüben, daß dagegen starke und ungewohnte Eindrücke sofort jenes innere Spiel der Gedanken über den Haufen zu werfen geeignet sind. Allein von irgend einer gesetzmäßigen Bestimmung der relativen Stärkegrade, bei welchen das eine oder das andere eintritt, sind wir sehr weit entfernt und werden es aus prinzipiellen Gründen wohl immer bleiben.

Um so günstiger und wertvoller ist es, daß allen diesen unsicheren Verhältnissen gegenüber mit voller Klarheit und Sicherheit eine andere Grundtatsache aufgestellt werden kann, welche zu ihnen allen sich in einem gewissen Gegensatze befindet. Alle die soeben skizzierten allgemeinen Regeln erleiden nämlich sofort eine Ausnahme, sobald eine der für das Bewußtsein möglichen Vorstellungen ein besonderes Interesse oder ein lebhaftes Gefühl erweckt. Aller Lärm der umgebenden Welt ist ohnmächtig gegen einen leisen Laut, der die Saiten unseres fühlenden Innern in Mitschwingung zu setzen vermag; keine Festigkeit der Vorstellungsassociation hält stand vor dem Einflusse des Interesses, welches uns von einer Vorstellung zu einer anderen damit vielleicht nur ganz lose zusammenhängenden überzugehen nur deshalb veranlaßt, weil an diesem Punkte sich die größte Lebhaftigkeit unserer Gefühle entfaltet; auch der festest geknüpfte Faden unseres Phantasiespieles reißt ab, sobald in einem, wenn auch nur ganz schwachen Sinneseindruck unser persönliches

Gefühl rege wird; und andererseits hindern selbst mächtige Wirkungen der Außenwelt die unwillkürliche Fortspinnung unserer Gedanken nicht, wenn diese nur mit unserem Interesse verknüpft ist. So unbestimmt und allgemein gehalten auch diese Beobachtungen an sich sein mögen, so genügen sie doch völlig zur Begründung des Satzes, daß der bisher betrachtete Verlauf des sich selbst überlassenen Vorstellungsmechanismus in jedem Augenblicke durch den Einfluß der Gefühle gestört und in andere Bahnen gelenkt werden kann, als er ohne sie verfolgt haben würde.

Diese Einsicht in die von den Gefühlen ausgehende Beeinflussung des unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs nimmt nun aber eine überraschende Tragweite an, sobald wir eine andere Lehre in betracht ziehen, welche eine der glücklichsten Errungenschaften der neueren Psychologie ist, — diejenige von der „Allgegenwart der Gefühle". Je schärfer man nämlich in die Analyse des seelischen Lebens eingedrungen ist, um so näher ist man der Erkenntnis der Grundtatsache gerückt, daß es keinen Vorstellungszustand gibt, der nicht in einer, sei es auch noch so schwachen Weise mit einer Gefühlserregung verknüpft wäre. Von den Sinnesempfindungen an, unter denen keine einzige ohne einen gewissen Gefühlston ist, der freilich bei der einen deutlicher hervortritt als bei der anderen, bis hinauf zu den höchsten und besten Erzeugnissen des denkenden Geistes sind alle unsere Vorstellungen auf das innigste mit Gefühlen verwoben, welche bei ihrer Reproduktion sogleich wieder in Wirksamkeit zu treten geneigt sind. Jede Vorstellung steht in einem gewissen Verhältnis zu dem ganzen psychischen System, in welchem sie auftritt, und eben dieses Verhältnis findet in dem sie begleitenden Gefühle seinen Ausdruck. Ist aber diese Allgegenwart der Gefühle eine Tatsache, so findet jene Störung der rein theoretischen Associationsvorgänge, welche wir aus besonders in die Augen fallenden Tatsachen

erschließen konnten, fortwährend statt, und jene Associationsgesetze, für deren Geltung deshalb auch oben stets der „Ausschluß anderer Bedingungen" in Anspruch genommen werden mußte, haben sich uns nur durch besonders günstige Fälle zu erkennen gegeben, in welchen der Einfluß der Gefühle verhältnismäßig gering oder gleichmäßig verteilt war und deshalb vernachlässigt werden durfte.

Diese Mitwirkung der Gefühle ist es nun in der Tat, welche das Geheimnis der Launenhaftigkeit und Unberechenbarkeit des unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs enthüllt. Wären wir nur vorstellende Wesen, so könnte unser Bewußtsein in jedem Augenblicke nur einerseits der stärksten Sinneseinwirkung, andererseits der festesten Vorstellungsassociation folgen — wie es sich freilich mit der Wahl zwischen beiden dann abfinden sollte, wäre vollkommen unerfindlich. So aber, auf Grund der Allgegenwart der Gefühle, können wir es als allgemeines Gesetz aufstellen, daß das Bewußtsein in jedem Augenblicke diejenige Vorstellung ergreift, welche unter den von innen wie den von außen erregten das lebhafteste Gefühl mit sich führt.

Ja, es scheint sogar der Versuch nahe gelegt, dem Gedanken nachzugehen, ob nicht jene oben aus der Erfahrung entwickelten Gesetze der scheinbar rein theoretischen Aufmerksamkeit sich zuletzt aus diesem obersten Grundgesetze ableitbar erweisen. Wenn die physiologische Psychologie nachweist, daß der mit einer Sinnesempfindung verbundene Gefühlston stets in Beziehung zu der Intensität der entsprechenden Empfindung steht, so begreift sich eben vermöge dieses Grundgesetzes, weshalb die Bewußtwerdung der Sinneseindrücke von ihrer relativen Stärke abhängt, sowohl wenn sie mit einander, als wenn sie mit Associationsvorstellungen konkurrieren. Daß ferner überhaupt zwischen dem Sinneseindruck auf der einen Seite und der associativen Reproduktion auf der anderen Seite ein Wettstreit stattfindet, ist nur unter der

Voraussetzung eines vergleichbaren Intensitätsgrades beider Elemente zu begreifen. Und seitdem man sich[1]) überzeugt hat, daß die Meinung von einer verschiedenen Intensität der Vorstellungstätigkeit als solcher irrig ist, bleibt nichts übrig, als diese Kraft, mit der sich die Vorstellungen bei ihrem Wettstreite messen, in den sie begleitenden Gefühlen zu suchen. Was endlich die andere Tatsache anlangt, daß Vorstellungen sich um so leichter gegenseitig reproduzieren, je mehr sie gemeinsamen oder auf einander bezogenen Inhalt haben, so wird das so zu begreifen sein, daß der letzte Grund für die Association gleicher oder ähnlicher Vorstellungen in der Verwandtschaft der mit ihnen verwachsenen Gefühle besteht. Diese Grundform der Association tritt sogar direkt als Erfahrungstatsache hervor, und sie wurde in der obigen Aufzählung der Associationsgesetze nur deshalb übergangen, weil es sich dort nur um die scheinbar rein theoretischen Verknüpfungen handelte. In der Tat aber ist es eine der wichtigsten und häufigsten Formen der Association, daß zwischen an sich völlig disparaten Vorstellungen lediglich die Gleichheit oder Verwandtschaft der mit ihnen verwachsenen Gefühle als Bindemittel auftritt. Vielleicht ist die Berührungsassociation, die Verbindung des gleichzeitig im Bewußtsein Auftretenden, in dieser Weise durch die Mitwirkung des sog. Allgemeingefühls zu erklären; aber auch sonst sind die Beispiele dafür sehr häufig, und es spielt diese Art der Association namentlich bei Uebertragungen von Vorstellungen und Bezeichnungen aus einem Gebiete in ein anderes eine große Rolle. Wenn wir von der Wärme eines Farbentones sprechen, so sind in diesem Ausdrucke die spezifischen Vorstellungen dreier Sinnessphären verbunden, welche keine Spur von Empfindungsinhalt gemein haben und zwischen denen daher nur die Analogie der Gefühlswirkung vermitteln konnte.

1) Durch Lotzes glänzende Beweisführung im „Mikrokosmus" Bd. I 2. Aufl. pag. 227 ff.

Hiernach nimmt nun aber das Bild jenes unwillkürlichen Vorstellungsverlaufs eine wesentlich andere Gestalt an. Glaubten wir anfangs einen selbständigen Abfluß der Vorstellungen vor uns zu sehen, so zeigt sich jetzt, daß als die wahren Leiter dieser Bewegung die Gefühle dahinter stehen und daß wir dabei nicht so uninteressiert sind, wie wir uns einbilden. Denn die Gefühle treten eben dabei durchaus nicht immer selbst in das Bewußtsein, sondern sie schieben sozusagen die Vorstellungen, an denen sie sich erregen, vor. Daraus erkennen wir, daß unsere Vorstellungen den Kampf um den engen Bewußtseinsraum, der jeden Augenblick neu zwischen ihnen entbrennt, nicht mit den eigenen, sondern mit geborgten Waffen, mit denjenigen der ihnen angeschmolzenen Gefühle auskämpfen. In dem Turniere des Seelenlebens sind die Vorstellungen nur die Masken, hinter denen sich die wahren Streiter, die Gefühle, vor dem Auge des Bewußtseins verbergen.

Was ist denn aber dies Interesse, was sind diese Gefühle, deren Einfluß in dem wirklichen Gange unserer Vorstellungen so unverkennbar die Hauptrolle spielt? Sie alle sind nichts anderes als Formen und Erregungsweisen des unbewußten Willens. Es geschieht nicht ohne Beklemmnis, daß ich mich damit eines Ausdrucks bediene, der in unserer Zeit mit Recht als verdächtig gilt. Treibt doch mit diesem Worte eine Popularphilosophie unserer Tage ihr Unwesen, indem sie alle unverstandene Weisheit der Dinge flugs, daß man ihres Begreifens enthoben sei, in die unnahbare Region des „Unbewußten" verweist. Allein dieser metaphysische Mißbrauch, der mit dem Worte getrieben wird, darf uns an dem Begriffe nicht irre machen und berührt in keiner Weise eine Einsicht, welche die Psychologie schon seit mehr als einem Jahrhundert gesichert hat, diejenige nämlich, daß der gesamte Untergrund unseres seelischen Lebens, dessen Spitzen nur in stetig wechselnder Gruppierung vom Bewußt-

sein beleuchtet werden, in unbewußten Vorgängen besteht, von deren Verhältnissen allein der jedesmalige Inhalt des Bewußtseins abhängt. Unwahrnehmbar, wie diese unbewußten Vorgänge ihrem Begriffe nach sind, können sie nur ihrer Tatsächlichkeit nach erschlossen werden aus den Bestimmungen, welche sie auf das Bewußtsein ausüben, und unser Wissen von ihnen ist daher notwendig auf diese Beziehungen beschränkt. Ohne ihr Wesen an sich unmittelbar zu kennen, ohne vor allem ihre Beziehung zu den leiblichen Vorgängen von vornherein zu bestimmen, vermögen wir daher diese unbewußten Zustände nur durch diejenigen bewußten Funktionen zu bezeichnen, deren Grundlage sie bilden, und man sollte immer vorsichtig genug bleiben, nicht zu vergessen, daß „unbewußte Vorstellung", „unbewußtes Gefühl", „unbewußter Trieb" nur einen uns an sich unbekannten, aber auf Grund einer Anzahl von Tatsachen notwendig anzunehmenden psychischen Zustand bedeutet, welcher, wenn er bewußt wird, als Vorstellung, Gefühl, Trieb oder Wille erscheint. In zwei Richtungen nur darf diese Annahme als wahrscheinlich gelten: einerseits sind es die elementaren Inhaltsbestimmungen des Seelenlebens, die mit dem Körper in unmittelbarem Zusammenhange stehenden Funktionen von Empfindungen, Trieben und Gefühlen, denen offenbar solche unbewußte Zustände zukommen: andererseits bestehen die unbewußten Vorgänge in den erinnerungsfähigen Vorstellungsinhalten, und zwar nicht nur in dem „Behalten" der einfachen Elemente, sondern besonders auch in der Aufbewahrung der vom Bewußtsein zwischen diesen Elementen erzeugten Verbindungen. In psychologischer Beziehung besteht der oben erwähnte Mißbrauch der Hypothese des Unbewußten in der auf keine Weise zu erhärtenden Annahme, daß jene Elemente auch ohne die Mitwirkung des Bewußtseins mit einander alle diejenigen Verbindungen neu einzugehen vermögen,

welche in der Tat nur durch das Bewußtsein selbst vollzogen werden können.

Insonderheit aber gilt es von den Gefühlen, daß sie in ihrer ganzen Ausdehnung und deshalb auch in der Einwirkung, welche sie auf den Vorstellungsverlauf ausüben, durch die Regungen des unbewußten Willens, welche wir am besten Triebe nennen, bedingt sind. Denn die Gefühle sind eben nichts anderes als das Mittelglied, vermöge dessen wir von unserem eigenen an sich unbewußten Willen überhaupt etwas erfahren[1]). Von allen in unserm leiblichen Organismus angelegten Trieben würden wir nichts wissen, wenn nicht ihre Befriedigung oder Nichtbefriedigung durch die Bewußtwerdung von Gefühlen der Lust oder der Unlust sich uns bemerklich machte. Diese Gefühle aber sind so wenig durch Vorstellungen vermittelt, daß der Zusammenhang, welcher zwischen einem bestimmten Gefühl und der Befriedigung eines bestimmten Triebes besteht, uns durchaus nicht ursprünglich bekannt ist, sondern erst durch Erfahrung gelernt sein will; daher denn auch erst durch solche Erfahrung ein Suchen nach den Mitteln zur Aufhebung eines bestehenden Unlustgefühls möglich wird. Infolgedessen kann es geschehen, daß, ehe diese Erfahrung gemacht ist, das Unlustgefühl sich irrtümlicherweise mit der Vorstellung eines anderen Triebes verknüpft und so eine Täuschung des Individuums über seinen eigenen Willen herbeiführt. Diese wichtige und von den Psychologen noch immer nicht hinreichend gewürdigte Tatsache, daß wir über unseren eigenen Willen im Irrtum sein und deshalb bei Eintritt eines erwarteten Ereignisses zu unserm großen Erstaunen von einem ganz anderen Gefühl, als dem vorausgesehenen, ergriffen werden können, diese Tatsache spricht ganz entscheidend für den an sich unbewußten Charakter des Willens.

1) Diese Verhältnisse sind am besten von Göring, System der kritischen Philosophie, I p. 60 ff., behandelt worden.

Ist dem aber so, so ist es auch geradezu nur ein anderer Ausdruck für die oben gewonnene Einsicht in die durchgängige Abhängigkeit des Vorstellungsverlaufs von der Einwirkung der Gefühle, wenn wir behaupten, daß schon der sog. unwillkürliche Vorstellungsmechanismus in allen Wendungen, welche er wirklich nimmt, wesentlich bestimmt ist durch die Tätigkeit des Willens.

Es wird niemandem entgehen, daß dieser Ansicht der Sache unter den neueren Systemen der Philosophie das Schopenhauersche am nächsten steht. Schopenhauer selbst hat diese anthropologische Seite seiner metaphysischen Prinzipien nur ganz im allgemeinen und ohne speziellere Durchführung ausgesprochen[1]). Es muß deshalb hervorgehoben werden, daß die hier angestellte rein empirisch-psychologische Untersuchung gänzlich unabhängig ist von jener Metaphysik, aus welcher ihr Resultat sich als scheinbare Folgerung ergeben könnte, und welche in nichts anderem besteht, als in der metaphysischen Verallgemeinerung einer psychologischen Ansicht. Daß die gesamte vorgestellte Welt nur die Erscheinung des Willens als Ding-an-sich sei, ist jedoch eine metaphysische Wendung, welche nicht einmal ihrem Urbilde, jener psychologischen Erkenntnis, entspricht: denn nicht als Erscheinung des Willens zeigt sich uns der Vorstellungsverlauf, sondern vielmehr als ein Eigentümliches, in dessen Bewegung sich nur der Wille als bestimmende Macht betätigt.

Will man aber durchaus überall historische Anknüpfungen, so sei bei dieser Gelegenheit die auch für manche andere brennenden Fragen des philosophischen und des psychologischen Forschens zutreffende Bemerkung nicht

1) Göring hat (a. a. O. 53) sehr richtig auf den Widerspruch hingewiesen, worin Schopenhauers anderweitig begründete Lehre von der „Objektivität" der Gesichtswahrnehmungen mit seiner allgemeinen psychologischen Theorie steht.

verschwiegen, daß in der deutschen Philosophie diese den früheren Auffassungen diametral entgegengesetzte Lehre von der Herrschaft des an sich unbewußten Willens über die Vorstellungen ihren Ursprung in Fichte hat, dessen gewaltige Gedankenarbeit, wie sie den Ausgangspunkt für die Systeme der Identitätsphilosophen Schelling und Hegel und andererseits Herbarts bildet, so auch das Original ist, welches, wenn auch in mannigfachen Verzerrungen, doch dem Kundigen unverkennbar, der Lehre Schopenhauers zu Grunde liegt.

Was jedoch die Tatsache selbst anbetrifft, so liefert sowohl die tägliche Erscheinung als auch die gesamte Geschichte des menschlichen Denkens in großen Zügen das vollgiltigste Zeugnis dafür. Unwillkürlich gestalten sich allüberall unsere Gedanken nach unseren Bedürfnissen, ohne daß uns diese selbst dabei jedesmal zum Bewußtsein kommen. Das tritt zunächst am klarsten hervor, wenn man die Vorstellungswelt des Kindes ins Auge faßt, in welcher lange Zeit nur diejenigen Vorstellungen sich festzusetzen vermögen, die in irgend einer fördernden oder hemmenden Beziehung zu den in dieser Zeit noch rein leiblichen Bedürfnissen stehen; und da alle fernere Entwicklung auf diesen Anfängen fußt, so ist sie schon aus diesem Grunde vom unbewußten Willen von vornherein abhängig. Aber auch der entwickeltere Mensch steht bekanntlich mit seiner Gedankenbewegung unter der Herrschaft desjenigen Gesamtgefühls, welches man Stimmung nennt, und wenn das nicht der Fall ist, interessieren ihn zunächst doch immer, auch ohne daß er sie sucht, am meisten diejenigen Wahrnehmungen und Gedanken, welche sich innerhalb des Vorstellungskreises seines Berufs, seiner Tätigkeit, seiner persönlichen Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen bewegen. Und was so für den einzelnen gilt, entfaltet sich auch an der Gesamtheit. Die ganze Vorstellungswelt, in der wir jetzt leben und die uns als

eine selbstverständliche erscheint, ist doch im Grunde genommen noch heute in ihrem Inhalt wie in ihrer Richtung durchweg von den unwillkürlichen Vorstellungsprozessen abhängig, welche während der Anfangszeiten des Gattungslebens infolge der frühesten Bedürfnisse von der Aufmerksamkeit haben bevorzugt werden müssen. Wer ferner die Geschichte des menschlichen Denkens in ihrer stetigen Beziehung auf die gesamte Kulturarbeit betrachtet, dem entgeht es nicht, wie überall auch ohne ausdrückliches Bewußtsein, ja sogar oft unter heftiger Ablehnung, sich die Gedanken an die Aufgaben dieser Arbeit angelehnt haben. Es muß endlich auch die Verschiedenheit der Gedankenbildung in den verschiedenen Geschlechtern, Ständen, Völkern und Generationen zum großen Teil auf diesen Einfluß der unbewußt wirkenden natürlichen Bedürfnisse zurückgeführt werden.

Sobald wir es nun freilich mit entwickelten Menschen und Kulturzuständen zu tun haben, beschränken sich diese Beobachtungen nicht mehr auf den Einfluß des unbewußten Willens, sondern es tritt überall jene Einwirkung des bewußten Denkenwollens hinzu, von deren Betrachtung wir ausgingen. Dabei findet freilich meistens ein allmählicher Uebergang statt, der es häufig zweifelhaft erscheinen lassen wird, ob wir es mit einer Einwirkung des bewußten oder mit einer solchen des unbewußten Willens zu tun haben. Je häufiger der bewußte Wille die Vorstellungsbewegung in eine bestimmte Richtung gebracht hat, um so geringer ist die Kraft, deren er weiter dazu bedarf, und um so eher wird diese Richtung auch ganz unwillkürlich eingeschlagen. Wie ein großer Teil unserer zweckmäßigen Leibesbewegungen erst mit absichtlicher Anstrengung in allen einzelnen Phasen gelernt sein will, nachher aber unwillkürlich sich von selbst vollzieht, so wird auch der Gang, in welchen wir oft unsere Gedanken willkürlich hineingezwungen haben, bald zu einem ausgetretenen Wege, in den sie von selbst und absichtslos hineingeraten.

Diese Allmählichkeit des Uebergangs sollte nun von vornherein auf den Gedanken gebracht haben, der das Resultat dieser Untersuchung bildet, daß nämlich zwischen dem willkürlichen und dem unwillkürlichen Denken ein Unterschied von so prinzipieller Bedeutung, wie ihn die gewöhnliche Meinung voraussetzt, in Wahrheit nicht existiert. Diese beiden Prozesse, welche man gern als heterogene auffaßt und darstellt, bilden im wesentlichen nur einen einzigen. Alles Denken befindet sich in seinem Verlaufe ausnahmslos unter dem Einflusse des Willens: und wie dieser selbst an sich unbewußt, seine Bewußtwerdung dagegen seinem inneren Wesen gegenüber nur eine gelegentliche Nebenbestimmung ist, so tritt auch zu seinem Einflusse auf den Vorstellungsverlauf der Charakter des bewußten Denkenwollens nur als eine gelegentliche Nebenbestimmung hinzu. Es ist nicht wahr, was sich als allgemeine Auffassungsweise eingebürgert hat, als stehe der Wille dem Denken wie einem Fremden gegenüber und werfe nur in dessen ruhigen Abfluß stoßweise seine bestimmenden Absichten hinein. Diese Täuschung konnte nur entstehen, wo man an der Einbildung eines dinghaften Willens und eines gleich dinghaften Denkvermögens klebte. In Wahrheit ist das innere Getriebe jener einfachen Vorstellungselemente, dessen Gesamteindruck wir als „Denken" bezeichnen, allüberall vermittelt durch die stete Lebendigkeit der Triebe, welche in ihrer Gesamtheit den „Willen" ausmachen[1]). Und da an dem Wesen dieser Triebe und an ihrer Fähigkeit, den Verlauf der Vorstellungen überhaupt zu beeinflussen, durch ihr Verhältnis zum Bewußtsein nichts geändert wird, so hat die Unterscheidung des willkürlichen

1) In dieser Hinsicht mag an die Lehre von Leibniz erinnert werden, wonach das Leben der Monade aus der Vorstellungs- und der Begehrungstätigkeit derartig zusammengesetzt sein soll, daß nur aus der letzteren der Fortschritt der Vorstellungen, die „tendance de l'une perception à l'autre", erklärt wird.

und des unwillkürlichen Denkens, rein theoretisch betrachtet, nur einen nebensächlichen Wert. Alle Vorstellungsbewegung wird vom Willen geleitet: ob dieser bewußt oder unbewußt ist, bleibt für die Möglichkeit und das Wesen dieser Leitung gleichgiltig.

Ist diese Lösung des Problems richtig und erweist sich danach der Einfluß des bewußten Willens auf die Vorstellungsbewegung als ein Spezialfall der allgemeinen Abhängigkeit des Denkens vom Willen überhaupt, welche ihrerseits eine nur festzustellende und selbst nicht wieder ableitbare Tatsache unseres Seelenlebens ist, so muß sich diese Ansicht in dem Verhältnis des absichtlichen Denkens zu dem unabsichtlichen bewähren. Wenn das Bewußtsein unter der großen Anzahl der möglichen Vorstellungen jeden Augenblick diejenige wählt, welche dem stärksten Willensimpulse entspricht und somit das lebhafteste Gefühl hervorzurufen geeignet ist, so kann der bewußte Wille das Denken nur insofern und auch nur so lange bestimmen, als er der stärkste ist, und sein Einfluß wird sogleich nichtig werden, sobald ein stärkerer Einfluß von seiten einer unbewußten Willenstätigkeit eintritt. Unsere Fähigkeit des willkürlichen Denkens besteht daher lediglich in dem Ueberwiegen der bewußten Willenstriebe über die unbewußten.

Diese Folgerung wird von der Erfahrung auf das vollständigste bestätigt. Das Denkenwollen ist der Erreichung seiner Zwecke durchaus nicht immer gewiß. Ganz abgesehen davon, daß es in dem Inhalte seiner Vorstellungen auf jene Mängel und Schwierigkeiten stößt, welche dem Wunsche allumfassenden Wissens des Menschengeistes im Wege stehen, ist das Nachdenken nicht einmal sicher, seinen Gang ungestört fortsetzen zu können. Denn nachdem es die entsprechende Vorstellungsbewegung eingeleitet hat, ist es noch jeden Augenblick in Gefahr, daß einerseits andere Willensinteressen den ganzen Zusammenhang unterbrechen, andererseits aber die

aus der Vorstellungsbewegung selbst heraus aufsteigenden Gefühle sich der Fortsetzung bemächtigen. Beiden Gefahren unterliegen wir nur allzu oft. Wie jeder weiß, kann alle Energie der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens es nicht hindern, daß die elementarsten Bedürfnisse des Hungers und Durstes brutal genug sind, unsere besten Beobachtungen und Ueberlegungen zu stören, oder daß lebhafte Gemütsbewegungen der Freude, namentlich aber des Kummers und der Sorge trotz aller Unterdrückung immer wieder unterbrechend zwischen unsere Arbeit treten. Was aber das zweite betrifft, so besteht bekanntlich eine der allgemeinsten Ursachen der menschlichen Irrtümer darin, daß unser absichtliches Denken in der Richtung seines Fortschritts und in der Bildung seiner Resultate sich nicht sowohl durch den sachlichen Charakter seiner Gegenstände, als vielmehr durch persönliche oder allgemein menschliche Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen leiten läßt. Jene Verblendung, von der die Alten sagten, daß die Gottheit mit ihr denjenigen umhülle, den sie verderben wolle, ist nur der äußerste und klarste Fall einer Täuschung, die wir alltäglich an uns erfahren können. Je mehr wir bei einer Sache persönlich interessiert sind, um so weniger dürfen wir unserem Urteil darüber trauen — um so weniger traut aber auch die Welt unserem Urteil darüber. Denn eben dies Interesse bringt es mit sich, daß von allen einschlägigen Vorstellungen sich schließlich nur diejenigen in unserm Bewußtsein halten können, welche demselben entsprechen, und diesen fällt dann, auch wenn kein objektiver Grund dafür vorhanden ist, unsere subjektive Gewißheit zu. In dieser Hinsicht entwickelt sich aus dem Einflusse des Interesses — des unbewußten so gut wie des bewußten — auf den Vorstellungsverlauf ein höchst bemerkenswerter Gegensatz. Auf der einen Seite befähigt uns bekanntlich jedes Interesse, das wir an einem Gegenstande haben oder nehmen, in hervorragender Weise zur

Produktion und Reproduktion derjenigen Gedankengänge, welche für seine Erfüllung von Wichtigkeit sind. Not macht erfinderisch, und alles ist leicht, was wir mit Lust und Liebe tun. Auf der anderen Seite aber irren wir nie häufiger, als in dem, was uns persönlich angeht, und unsere verderblichsten Täuschungen wurzeln darin, daß wir glauben, was wir wünschen oder verwünschen und was wir deshalb höchstens hoffen oder fürchten dürften.

Es gibt noch eine andere Tatsache der allgemeinen Erfahrung, welche in einem nicht minder merkwürdigen Gegensatze speziell bei einer allzu heftigen Intensität der absichtlichen Leitung unserer Vorstellungen zeigt, daß sie sich selbst hinderlich im Wege stehen kann. Wer dem Eintritt eines erwarteten Sinneseindrucks gar zu leidenschaftlich entgegensieht, ist durchaus nicht am sichersten, daß er ihm nicht entgehen wird; wenn wir uns gar zu viel vorhalten, daß wir uns auf einen bestimmten Namen, eine Zahl oder dergleichen besinnen wollen, so wird es mit jeder Minute unwahrscheinlicher, daß uns das Gesuchte einfällt; und wer sich einmal an der Lösung schwieriger Denkprobleme versucht hat, weiß, daß die Stunden, in denen er sich am energischsten mit aller Willensanstrengung darauf konzentrierte, darum nicht immer die glücklichen des Findens waren. Die Erklärung dieser auf den ersten Anblick frappierenden Tatsache ist nicht schwer: ihr Grund ist der, daß die äußerst gesteigerte Intensität des bewußten Willens in diesen Fällen den Bewußtseinsraum so vollständig für sich in Anspruch nimmt, daß er auch den Eindrücken und den Associationen, welche den Willen befriedigen würden, versperrt bleibt. Gleichwohl sind die entsprechenden Associationen dabei unterhalb der Bewußtseinsschwelle in Bewegung gesetzt, sodaß sie später in das Bewußtsein eintreten können, sobald es einmal verhältnismäßig unbestürmt ist, — wie denn jeder weiß, daß in solchen Fällen häufig

nach einiger Zeit scheinbar ganz unvermittelt zwischen mehr oder minder gleichgiltigeren Vorstellungsläufen der gesuchte Name plötzlich hervorspringt oder mit Einem Schlage die zur Lösung des Problems erforderlichen Vorstellungen klar und deutlich vor dem Bewußtsein stehen. Nur die Sinneswahrnehmung, welche eine allzu eifrige Aufmerksamkeit sich hat entgehen lassen, ist natürlich durch diese allein nicht zurückzurufen.

Ohne uns über diese beiden Hemmnisse, welche die bewußte Absicht des Denkenwollens ihrer eigenen Erfüllung zu bereiten droht, immer durchaus klar zu sein, suchen wir sie durch bekannte Gewohnheiten zu umgehen. Ehe wir ein durch Ueberlegung gewonnenes Resultat unseres Denkens, sei es nun die Lösung eines theoretischen Problems oder die Entscheidung für eine praktische Handlungsweise, als endgiltig ansehen, lieben wir es, noch eine gewisse Zeit hingehen zu lassen und diese mit möglichst andersartigen Beschäftigungen hinzubringen; wir „beschlafen" einen wichtigen Entschluß noch einmal, ehe wir ihn ausführen, und der Veröffentlichung von Problemlösungen soll es bekanntlich nichts schaden, wenn sie das horazische nonum prematur in annum erfahren. Wir vertrauen darauf, daß in dem weniger bewegten, nicht mehr von heftigem Wunsche beherrschten Zustande unsere Vorstellungen gewissermaßen ebben werden und daß dabei Gedankengänge, welche, zum richtigen Ende vielleicht nötig, durch jenen heftigen Wunsch unterdrückt worden waren, Macht genug gewinnen, um im ruhigeren Zustande richtig von uns gewürdigt zu werden. —

Haben wir uns auf diese Weise die Möglichkeit des absichtlichen Denkens dadurch zu erklären gesucht, daß wir darin nur eine besondere Art der vom Willen ganz allgemein ausgeübten Beherrschung des Vorstellungsverlaufs nachwiesen — und nur in einer solchen Unterordnung unter

einen allgemeineren Satz besteht ja zuletzt immer und überall das, was wir in der Wissenschaft Erklärung nennen —, so könnte es fast erscheinen, als wäre damit zu viel bewiesen. Indem sich nämlich herausstellte, daß so wenig wie an dem Wesen des Willens auch an demjenigen seiner Einwirkung auf die Vorstellungsbewegung der Umstand, ob er bewußt oder unbewußt ist, etwas ändert, so könnte daraus zu folgen scheinen, es sei auch für die Herrschaft, welche die einzelne Willenserregung über den Gang des Denkens ausübt, völlig gleichgiltig, ob sie bewußt oder unbewußt ist. Tatsächlich ist das aber offenbar nicht der Fall, sondern, wie jeder weiß, ist dasselbe Willensbedürfnis zur Leitung des Vorstellungsverlaufs sehr viel energischer befähigt, wenn es im bewußten Zustande auftritt, als wenn ihm dies nicht vergönnt ist.

Allein diese Tatsache, weit entfernt, der vorgetragenen Theorie zu widersprechen, ist vielmehr ihre beste Bestätigung. Denn die gesamte obige Beweisführung lief nur darauf hinaus, zu zeigen, daß, wo von einer Einwirkung des bewußten Willens auf das Denken die Rede ist, kein der Art nach neuer und in dem unwillkürlichen Vorstellungsverlauf nicht schon enthaltener Prozeß stattfindet. Das Bewußtsein des Willens ändert somit zwar an der Art und Weise, wie er das Denken beherrscht, nichts, wohl aber ändert es die Stärke dieses Einflusses, und zwar in so bedeutendem Grade, daß für den Moment wenigstens unter allen gleichzeitigen Trieben der bewußte fast immer den stärksten, den entscheidenden Einfluß auf den Fortgang des Denkens ausübt. Es entspringt deshalb zum Schluß noch die Frage, worin diese Verstärkung besteht und wie es also kommt, daß die Bewußtwerdung der Willensakte ihre Fähigkeit, das Denken zu beherrschen, in so bedeutendem Maße steigert.

In der Beantwortung dieser Frage können wir dem

gefundenen Grundsatze gemäß nur den Weg einschlagen, diejenigen Gefühle und Willensrichtungen ausfindig zu machen, welche mit der lebhaften Bewußtwerdung als solcher verknüpft und auf diese Weise die Intensität des ursprünglichen Willens zu verstärken geeignet sind. Und danach brauchen wir nicht lange zu suchen. In einem entwickelteren psychischen Organismus — und nur in einem solchen begegnet uns ja das absichtliche Denken — tritt jeder mit einiger Lebhaftigkeit bewußt werdende Vorstellungsinhalt sofort in innige Beziehung zum Selbstbewußtsein, und insbesondere gilt diese persönliche Beziehung bekanntlich von dem Bewußtwerden aller Willensimpulse. Mit dieser Ichvorstellung ist nun aber unlösbar verschmolzen das Ichgefühl, das kräftigste, lebhafteste und wirksamste von allen. Indem also der bewußte Wille auf das Selbstbewußtsein bezogen wird, verbindet er sich zugleich auch mit diesem intensivsten aller Gefühle, welchem keines der übrigen stand halten kann, und so ist es begreiflich, daß in jedem Augenblicke sich des Vorstellungsverlaufs diejenige unserer Willensrichtungen bemächtigt, welche gerade dem Selbstbewußtsein am nächsten steht und die überwiegende Gewalt des Ichgefühls für sich in die Wagschale zu werfen vermag.

Das Ichgefühl bildet somit die höchste und letztentscheidende Instanz in unserm Vorstellungsverlauf, und von seinem Wesen wird deshalb zuletzt immer der Gang und der Wert unseres willkürlichen Denkens abhängen. Es ist aber unter diesem Ichgefühl nicht etwa eine abstrakte Beziehung der „Seele" auf sich selbst zu verstehen, sondern es ist das reichste, zusammengesetzteste und verdichtetste aller Gefühle. Ebenso wie das Selbstbewußtsein — seinem empirischen, d. h. individuellen Inhalte nach — nichts anderes enthält als den konstanten Besitzstand unseres Vorstellungslebens und somit nur aus den „beherrschenden

Vorstellungsmassen" zusammengesetzt ist, so bildet das Selbstgefühl in jedem psychischen Organismus den konzentrierten Niederschlag von dessen gesamter Willens- und Gefühlsentwicklung, und sein wesentlicher Inhalt besteht deshalb aus nichts anderem, als aus den in dem betreffenden Individuum herrschenden Willens- und Gefühlsmassen. Und wie das Wesen des Selbstbewußtseins sich darin entfaltet, daß es auf seine herrschenden Vorstellungsmassen alles neu in das Bewußtsein Eintretende bezieht oder es damit „apperzipiert", so ist auch die Tätigkeit des Selbstgefühls darauf gerichtet, jede neu aufsteigende bewußte Absicht mit der in ihm begründeten allgemeinen Willensrichtung des Individuums in Verbindung zu setzen. Dies Verhältnis, welches man die Apperzeption der Gefühle und der Triebe durch die konstanten Bestimmungen des Selbstgefühls nennen kann, prägt nun auch jedem absichtlichen Denken den persönlichen Charakter auf, und auf diesem Wege erklärt es sich, daß auch in dem willkürlichen Gedankenleben des Menschen sein persönlicher Charakter zu Tage zu treten pflegt.

Den breiten Untergrund dieses Ichgefühls bilden nun überall die konstanten, zunächst die leiblichen Interessen des Individuums: allein ebenso wie die Ichvorstellung sich von ihrer Grundlage, der Vorstellung des eigenen Körpers, zu einem geschlossenen System von Erinnerungen, Meinungen und Ansichten entwickelt, so wachsen auch aus der Durchbildung unserer ursprünglichen Triebe und Gefühle allmählich die Überzeugungen hervor, welche den entscheidenden Inhalt des Selbstgefühls ausmachen. Sie bilden dann in immer kräftigerer Ausgestaltung die herrschenden Gefühls- und Triebmassen; sie sind es, welche mit jeder Regung des bewußten Willens sich sofort verbinden, ihm dadurch seine überlegene Stärke verleihen, zugleich aber auch die Erfüllung seiner Absichten durch ihren Einfluß in bedeutsamster Weise

mitbedingen. In der Anknüpfung des bewußten Willens an unsere Besinnung auf die letzten und höchsten Maximen unseres Strebens liegt seine wahre Stärke: aber von eben diesen Maximen, von ihrer Kraft und von ihrer Art, hängt deshalb auch der Wert ab, den die Ausführung unserer Absichten erreichen wird.

Wie von allen bewußten Entschlüssen, so gilt dies auch vom Denkenwollen. Die Wurzel der Kraft, mit welcher der bewußte Wille die Vorstellungsbewegung leitet, liegt allein in der Beziehung seiner Absicht auf die wertvollsten Gesamtinteressen des Individuums und in der Besinnung auf die als richtig erkannten und zu fester Überzeugung eingelebten Maximen. Die Absicht, etwas zu denken, verschwindet wie eine zerplatzende Seifenblase vor dem Druck der rastlos weiter drängenden Triebbewegungen, wenn sie nicht in einem wahren und ernsten Interesse des Denkenden ihren Rückhalt hat. Und von der Art dieses Interesses hängt in letzter Instanz der allgemeinere Wert jeder auf solche Weise durch das Ichgefühl bevorzugten Denkbewegung ab. Sie wird stets in Gefahr sein, ihr Ziel zu verfehlen und mit der Hastigkeit des persönlichen Interesses, wie oben gezeigt, über sich selbst zu stolpern, wenn das Ichgefühl dem bewußten Denkenwollen keine andere Stärkung zuführen kann, als die Heftigkeit der individuellen Triebe — gleichviel ob diese in ihrer ursprünglichen Gestalt oder in der unter den sogenannten Kulturverhältnissen üblichen Verfeinerung und Vergeistigung auftreten. Allem, was wir nur um unserer selbst willen tun, haftet schließlich dies Kainsmal auf der Stirne: und jedes absichtliche Denken, dem nur der zufällige Impuls eines individuellen Bedürfnisses zu Grunde liegt, erfährt nur das ihm gebührende Geschick, wenn es jeden Augenblick von einem anderen, gleich zufälligen Impulse abgelöst wird —, es erfährt ein nicht minder verdientes Geschick, wenn es durch seine

eigene Lebhaftigkeit des Interesses der notwendigen Selbsttäuschung verfällt.

Über diese Mängel der individuellen Beschränktheit kann sich das willkürliche Denken nur erheben, wenn es sich an ein mit moralischen Überzeugungen getränktes Ichgefühl anknüpfen kann und wenn der Wille, der die Vorstellungen lenkt, in letzter Linie einem sittlichen Zwecke dient. Denn nur diese Zwecke sind die allgemeingiltigen, nur der Vorstellungsbewegung, die von ihnen geleitet ist, wohnt ein Wert bei, der über den engen Kreis des einzelnen psychischen Organismus hinausgeht. Unser Denken, so mannigfach von unsern Trieben hin und hergeworfen, vollendet sich in seiner Unterordnung unter den sittlichen Willen.

Unter diesen sittlichen Zwecken nun ist einer, der teils seiner eigenen Würde wegen, teils als das universale Mittel für alle fruchtbare Tätigkeit gerade dem Denkenwollen den tiefsten Wert verleiht: die Wahrheit. Das Streben nach ihr ist die beste Macht in dem willkürlichen Denken, und ohne dies gibt es keinen sicheren Wert des absichtlich Gedachten. Man gibt einem absichtlichen Denken, welches mit vollem Bewußtsein nur auf dieses Ziel gerichtet wird, gemeinhin den Namen des „interesselosen Denkens". Wenn es nun nach den obigen Ausführungen feststeht, daß wir niemals etwas denken, geschweige denn über etwas nachdenken, was uns nicht irgendwie interessiert, so zeigt sich, daß jener Ausdruck „das interesselose Denken" auf einem engeren Sprachgebrauche des Wortes „Interesse" beruht, als es hier im psychologischen Sinne angewendet worden ist. Man denkt dabei nur an persönliche, individuelle Interessen, und deren Ausschluß ist es dann, welchen man mit Recht für alles Denken, das allgemeingiltig sein will, und speziell für dasjenige der Wissenschaft in Anspruch nimmt. Daß aber ein solcher Ausschluß der individuellen Interessen möglich ist, beruht allein darauf, daß in unserm

psychischen Organismus neben jenen auch andere nicht nur möglich sind, sondern zu einer sie überwindenden Macht erstarken können; und unter diesen unpersönlichen Interessen nimmt dasjenige für die Wahrheit, der Wahrheitstrieb und das Wahrheitsgefühl, eine der ersten Stellen ein. Was man also gewöhnlich interesseloses Denken nennt, ist vielmehr dasjenige, welches lediglich durch ein starkes Interesse an der Wahrheit hervorgerufen und geleitet wird.

Allein auch der sittliche Ernst des Wahrheitsstrebens genügt noch nicht für die Erreichung dieses höchsten Zwecks des absichtlichen Denkens. Denn die Mittel, welche ihm von dem gewöhnlichen Vorstellungsmechanismus dargeboten werden, sind viel zu individuellen, zufälligen und unsicheren Ursprungs, als daß sie den Zweck der Wahrheit so, wie sie sind, erfüllen könnten. Das natürliche Denken, auch wo es vom lautersten Wahrheitsbedürfnis getrieben wird, unterliegt vermöge seiner Unerfahrenheit und seiner ursprünglichen Leichtgläubigkeit, ohne es zu ahnen, einer Fülle von Täuschungen, und so ist auch das sittlich gegründete Wahrheitsbestreben seiner Erfüllung durchaus nicht gewiß. Wie zahllose Denker, die vom reinsten Erkenntnistrieb beseelt waren, hat die Geschichte in den Wirrsalen trauriger Irrtümer enden sehen!

Zur glücklichen Entfaltung des Erkenntnistriebes gehört neben der sittlichen Grundlage seines Strebens noch ein anderes: die klare und sichere Besinnung auf die Grundsätze, nach denen allein das richtige Denken zu stande kommen kann. Und nicht von selbst ist die Befolgung dieser Gesetze mit der natürlichen Vorstellungsbewegung gegeben; vielmehr ist diese mit ihrer Hingabe an den sie erfüllenden Inhalt, mit ihrer Tendenz zu vorschneller Verallgemeinerung, mit der ganzen Menge der im Wesen der Geistestätigkeit selbst angelegten Voraussetzungen und Vorurteile stets dem Irrtum näher gestellt als der Wahrheit. Sie bedarf, um zu

richtigen Zielen zu gelangen, durchaus der Schulung, der Gewöhnung an scharfe Kritik, der steten Mahnung zu sorgfältiger Vorsicht. Diese Zucht des natürlichen Denkens wird freilich durch das Hineinwachsen in eine gebildete Sprache, durch die Erziehung, durch die Erfahrung unserer eigenen Irrtümer, mit Einem Worte, durch den Gang des Vorstellungslebens selbst in gewissem Grade herbeigeführt; allein für die Erfüllung der höchsten Aufgaben des Erkennens, vor allem für die Wissenschaft genügt diese Zucht des Lebens nicht, sondern sie bedarf der stetigen Unterstützung durch eine nimmer ruhende Selbsterziehung, durch welche wir uns in die Gesetze des richtigen Denkens so einleben müssen, daß sie allmählich zu Naturgesetzen unseres Vorstellungsmechanismus werden, welche den Gang unseres Denkens, sobald wir in klarer Besonnenheit ihn zu leiten suchen, mühelos beherrschen. Wohl lernen wir schon aus der alltäglichen Erfahrung vorsichtig mit unserer Wahrnehmungstätigkeit zu werden; allein erst einer strengen Schulung gelingt es, unsere Aufmerksamkeit zur wissenschaftlichen Beobachtung zu erziehen. Wohl zwingen uns schon die gewöhnlichen Aufgaben des Lebens, mit kritischem Blicke unser Urteilen und Schließen zu verfolgen: allein wie langer Arbeit bedarf es, um die phantasievolle Lebendigkeit der Vorstellungen an den methodischen Gang wissenschaftlicher Beweisführung zu gewöhnen!

Und auch diese stetige Besinnung auf die Regeln des richtigen Denkens in der praktischen Anwendung aller seiner Formen — auch sie wurzelt zuletzt nirgends anders als in der sittlichen Hingabe an den großen Gedanken der Wahrheit. Denn es erhalten diese Regeln Wert und Kraft nur als notwendige Mittel des Wahrheitstriebes. So ruht auch hier die tiefste Triebfeder des absichtlichen Denkens in einem moralischen Zwecke. Erst wo das Denken als eine sittliche Pflicht angesehen wird, vermag es seine Ziele

zu erreichen. Wenn wir deshalb oben sahen, wie die Leidenschaftlichkeit und Lebhaftigkeit des Denkenwollens sich selbst im Wege stehen kann, so genügt es andererseits nicht, daß ein flüchtiger Anstoß des bewußten Willens die Gedanken nach der gewünschten Richtung in Bewegung setze: sondern es muß von Zeit zu Zeit in ruhigem Bewußtsein immer wieder das Ziel ins Auge gefaßt werden. Die moralische Kraft ist es, welche während der Zeit der Gedankenarbeit die fremden Eindrücke, die Verlockungen der Phantasie, die persönlichen Interessen fernhalten und niederdrücken muß, damit das Bewußtsein für seine Zwecke freien Raum bewahre. Denn das natürliche Denken des Menschen hat einen unverwüstlichen Hang zum Spazierengehen, und nur der sittliche Ernst der Wahrheitsforschung kann es auf den rechten Weg bringen und darauf festhalten bis ans Ende.

Normen und Naturgesetze.

Die Freiheit — die Freiheit des Willens! das ist das große Grübelproblem der Menschheit, daran sich das Denken der Besten abgequält, — das populärste Problem, dasjenige, welches irgendwie einmal in einem jeden auftaucht und ihn mit innerster Beunruhigung in die Betrachtungen der Philosophie treibt.

Kann ich, was ich soll? — das ist die Frage! Einen Zwang fühl' ich in mir, wonach, wie der Stein dem Gesetze der Schwere folgt, notwendig und unabänderlich mein Vorstellen, mein Fühlen, mein Wollen sich gestaltet: und das Bewußtsein eines Gebotes trage ich in mir, nach dem ich denken, fühlen, wollen soll. Wie verhalten sich zu einander jener Zwang und dies Gebot, — wie sind sie vereinbar und welchen Sinn hat ihr Nebeneinanderstehen? Wenn alles in mir eben so, wie es geschieht, geschehen muß, — was will ein Gebot? Verlangt es dasselbe, wie jener Zwang, — wozu erst verlangen, was so wie so von selbst geschieht? Verlangt es etwas anderes, — welch einen Sinn hat es, zu verlangen, was nicht geschehen kann?

Wenn es demnach ebenso sinnlos ist, dasjenige zu gebieten, was auch ohne dies geschähe, wie dasjenige, was doch nicht geschieht, so folgert man zunächst, von einer Geltung des Gebots, von einer begreiflichen Bedeutung eines solchen sei nur unter der Voraussetzung die Rede, daß es ein die naturnotwendigen Funktionen des psychischen

Lebens durchbrechendes Vermögen gebe, welches zur Erfüllung des Gebotes berufen sei. Dies nennt man dann Freiheit, und nachdem man dies Postulat auf Grund dieses oder eines ähnlichen Gedankenganges gewonnen hat, müht man sich natürlich vergebens, es mit den sonstigen Voraussetzungen unseres wissenschaftlichen Weltverständnisses in Einklang zu bringen.

Überall, in seinen tausend Variationen, wächst das Freiheitsproblem aus diesem Bewußtsein einer doppelten Gesetzgebung hervor, der wir unser geistiges Leben unterstellt finden: einer Gesetzgebung des Müssens und des natürlichen Geschehens, einer anderen des Sollens und der idealen Bestimmung. Erst deshalb, als ein göttliches Gebot, als das Bewußtsein der Sünde, d. h. der Verletzung des Gebots, als dieser Gegensatz der natürlichen und der göttlichen „Ordnung" zum Bewußtsein gekommen war, erst da ist auch das Problem der Freiheit, von dem die Philosophie in ihren Anfängen nichts wußte, mit allen seinen zahlreichen Auszweigungen emporgesprossen, und seitdem ist es nicht wieder aus dem Gesichtskreise der europäischen Völker entschwunden.[1])

Es wurzelt in dem Gefühl der Verantwortlichkeit. Hätten wir dies nicht, so wäre nicht abzusehen, wie wir aus rein theoretischen Gründen jemals zu der Annahme einer von der kausalgesetzmäßigen Bedingtheit unserer seelischen Zustände abweichenden Funktion hätten gelangen sollen. Wenden wir doch das schon für alles praktische Denken unumgänglich erforderliche Axiom, daß gleichen Ursachen gleiche Wirkungen folgen werden, fortwährend im gewöhnlichen Leben auch auf die Seelentätigkeiten an. Jede Berechnung, welche voraussetzt, daß unter bestimmten Bedingungen die Menschen, mit denen wir es zu tun haben,

1) Vgl. des Verfassers Vorlesungen „Über Willensfreiheit" (Tübingen u. Leipzig 1904.)

in bestimmter Weise sich verhalten, vorstellen, fühlen, wollen werden, macht von diesem Axiome Gebrauch; es ist allen künstlichen Behauptungen zum Trotz die Grundlage unseres Verkehrs mit den Menschen ganz ebenso wie mit allen anderen Dingen: es ist der Glaube, mit dem auch der verhärtetste Skeptiker dem wütenden Feinde ebenso ausweicht, wie dem fallenden Stein. Freilich vermögen wir auch mit der genauesten Kenntnis der Gesetze des Seelenlebens nicht den feinen Ausschlag individueller Lebendigkeit, die leisen Wendungen der inneren Vorgänge zu berechnen: aber wer will denn genau die Bahn des Schiffs bestimmen, welches wir dem wogenden Meere übergeben, — wer will die räumliche Verteilung ausrechnen, in der die Gasperlen aus dem gefüllten Becher aufsteigen? Und doch nehmen wir für diese physischen Prozesse die durchgängige Abhängigkeit von denselben Gesetzen an, deren Wirksamkeit wir an gröberen, isolierten Vorgängen konstatiert haben, und schreiben die Unmöglichkeit ihrer vollständigen Erklärung nur der großen Mannigfaltigkeit der Bedingungen zu, welche wir nicht zu übersehen vermögen. Theoretisch liegt die Sache genau ebenso auf dem psychischen Gebiete: auch hier kennen wir, teils in Gestalt der praktischen „Menschenkenntnis", teils in derjenigen wissenschaftlicher Erfahrung, eine Anzahl von Grundgesetzen, die wir durch glückliche Einfachheit beobachteter Fälle oder durch experimentelle Isolation gewonnen haben; sie sind vielleicht nicht ganz so exakt, wie unsere Formulierungen der physikalischen Gesetze, und sie sind vielleicht in noch höherem Maße als diese nur grobe Approximationen an den wahren Sachverhalt: aber unsere Unfähigkeit, aus ihnen die ganz besondere Gestaltung der einzelnen seelischen Tätigkeit zu erklären, würde, rein theoretisch betrachtet, ebensowenig wie in den erwähnten Fällen des äußeren Geschehens im stande sein, unsern Glauben an die axiomatische Geltung des Kausalgesetzes, worauf alle

Erklärung in der Wissenschaft und alle Erwartung im praktischen Leben beruht, zu erschüttern und zu der Annahme einer geheimnisvollen Unterbrechung des Kausalprozesses zu führen.

Dies geschieht lediglich aus dem Bedürfnisse, die Geltung und die Vernünftigkeit eines Gebotes zu retten, dem wir uns unterworfen und verantwortlich fühlen, und das keinen Sinn hätte, wenn es sich nicht von der kausalen Notwendigkeit unterschiede, der die naturgesetzliche Bewegung unseres geistigen Lebens unterliegt. Und so scheint man denn unausweichlich vor einer schweren Alternative zu stehen: entweder an dem wissenschaftlichen Axiom festzuhalten und dann die Geltung des Gebots nicht mehr anerkennen zu können, oder das Gebot und als das ihm korrespondierende Vermögen die Freiheit anzuerkennen, damit aber die Ausnahmslosigkeit der Geltung des wissenschaftlichen Axioms in Frage zu stellen. Immer tritt jener Widerspruch zwischen den „Bedürfnissen des Gemüts" und den Voraussetzungen und Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung zu Tage, welcher dem modernen Denken wesentlich zu sein scheint. Selbst ein so vorsichtiger, metaphysisch so keuscher Versuch, wie ihn Kant gemacht hat, durch die Annahme des intelligiblen Charakters die Schwierigkeiten aufzuheben, verfällt doch derselben Unmöglichkeit, beide Gefahren gleichmäßig zu vermeiden.

Die populäre Betrachtungsweise kennt das Freiheitsproblem fast nur von der moralischen Seite. Auf diesem Gebiete ist ein jeder sich eines Systems von Vorschriften bewußt, welche er erfüllen sollte und von denen der wirkliche Prozeß seines Wollens und Handelns mehr oder minder abweicht. Vor allem aber ist hervorzuheben, daß für die große Masse auf diesem Gebiete allein das Verantwortlichkeitsgefühl in voller Ausdehnung sich geltend macht: es ist hier vermöge unserer bürgerlichen Institutionen einer-

seits und vermöge der religiösen Überzeugungen andererseits mit dem Gefühle der Furcht vor den unangenehmen Folgen verwachsen, welche sich als strafende Folgen in der bürgerlichen oder der göttlichen Ordnung an die Übertretung des Gebotes anschließen werden. Deshalb bringt hier die wissenschaftliche Betrachtung, wonach auch des Menschen Willensentschließungen und Handlungen nach festen Gesetzen notwendig sich so vollziehen, wie sie es wirklich tun, das peinliche Gefühl unbegreiflicher Ungerechtigkeit hervor, mit der jemand für etwas bestraft werde, was er nicht hatte ändern können.

Derselbe Widerspruch jedoch zwischen Gebot und Naturnotwendigkeit, der vermöge dieser bürgerlichen und religiösen Verantwortlichkeit auf dem ethischen Gebiete jedermann zum Bewußtsein kommt, ist auch auf anderen Gebieten vorhanden; nur wissen da die wenigsten davon. Auch von den Vorstellungen, mit denen wir die Welt zu erkennen glauben, zeigt uns die Psychologie, daß ihre Elemente und deren Verbindungen ebenso wie das Gefühl der Gewißheit, welches sich an einige darunter knüpft, das notwendige Produkt eines psychischen Mechanismus sind: wer aber nach Wahrheit ringt, der fühlt sich für seine Vorstellungen verantwortlich; der weiß, daß es auch in dieser Sphäre ein System von Vorschriften gibt, welche er erfüllen soll und von denen der wirkliche Prozeß seines Denkens mehr oder minder abweicht. Auch hier also steht der naturnotwendig bedingten Wirklichkeit ein Bewußtsein von Regeln gegenüber, welche den Wert dessen, was mit kausaler Notwendigkeit gedacht wurde, bestimmen. Ähnlich verhält es sich auf dem ästhetischen Gebiete. Die Art, wie unser Gefühl von der umgebenden Welt, mag sie der Natur oder der menschlichen Tätigkeit ihren Ursprung verdanken, zu Beifall oder Verwerfung bestimmt wird, folgt sicher überall aus einem naturgesetzlichen Zusammenhange. Wer aber an ein Ideal der

Schönheit glaubt, der weiß, daß nur gewisse Anschauungen ihm gefallen sollten, und daß andere, welche ihm vielleicht vermöge der naturnotwendigen Erregung bestimmter Gefühle wirklich gefallen, dies nicht tun sollten: er stellt auch hier die normale Gefühlsweise der wirklichen gegenüber.

Für den reifen Kulturmenschen gibt es nicht nur ein sittliches, sondern auch ein logisches und ein ästhetisches Gewissen. Er macht sich nicht nur für sein Wollen und Handeln, sondern auch für sein Denken und Fühlen verantwortlich; er wirft sich einen Denkfehler und eine Geschmacklosigkeit nicht minder vor, als eine sittliche Nachlässigkeit; er kennt wie für sein Wollen und Handeln, so auch für sein Denken und Fühlen eine Pflicht, und er weiß, er empfindet mit Schmerz und Beschämung, wie oft der naturnotwendige Lauf seines inneren Lebens diese Pflichten verletzt.

Man darf sogar sagen, daß erst in dieser logischen und ästhetischen Form das Verantwortlichkeitsgefühl rein hervortritt: es ist hier nichts weiter als das Bewußtsein, einem Gebot unterworfen zu sein und von dessen Erfüllung den Wert der eigenen Tätigkeit abhängig zu wissen. Die dem moralischen Gewissen bei der großen Masse der Menschen feiner oder gröber anhaftende Verschmelzung mit Furchtgefühlen (oder, was auf dasselbe hinausläuft, mit Belohnungshoffnungen) fällt hier von selbst fort: keine bürgerliche Strafe, keine Drohung des religiösen Glaubens, kein direkt fühlbarer Nachteil folgt auf die Verletzung der logischen oder der ästhetischen Pflicht. Gerade deshalb ist auch für die Veredelung des ethischen Gewissens und für dessen Erziehung zu einem reinen, aller eudämonistischen Rücksichten entkleideten Pflichtgefühl kein pädagogisches Mittel so wirksam, wie die Erweckung des logischen und des ästhetischen Gewissens. Die sittliche Wirkung intellektueller und ästhetischer Bildung besteht im wesentlichen darin, daß der Mensch eine Norm über sich als um ihrer selbst

willen geltend anzuerkennen lernt und nicht mehr nach den Vorteilen und Nachteilen schielt, die ihm aus der Erfüllung oder Nichterfüllung des Gebots erwachsen werden: was er so auf den anderen Gebieten erfahren hat, das überträgt sich ihm dann von selbst auch auf das moralische Leben.

Jedenfalls aber ist klar, daß der Antagonismus einer natürlichen und einer normativen Gesetzgebung, auf welchem das ethische Freiheitsproblem beruht, in ganz derselben Weise sich auf dem logischen und dem ästhetischen Gebiete wiederholt: es ist in allen drei Fällen der Gegensatz eines Gebotes gegen die psychologische Notwendigkeit. In dieser ganzen Ausdehnung also muß man das Problem fassen, um es zu behandeln: es muß ganz im allgemeinen gefragt werden, welchen Sinn es hat, die psychischen Funktionen des Menschen unter zwei von einander differierende Gesetzgebungen zu stellen.

Zunächst empfiehlt es sich, ganz klar die Verschiedenheit der Gesichtspunkte hervorzuheben, unter denen die Geltung beider Systeme behauptet werden darf. Die psychologischen Gesetze sind Naturgesetze, d. h. diejenigen allgemeinen Urteile über die Succession seelischer Vorgänge, in denen wir das Wesen seelischer Tätigkeit erkennen und aus denen wir die einzelnen Tatsachen des psychischen Lebens abzuleiten vermögen. Die Aufstellung dieser Gesetze geschieht also aus rein theoretischem Interesse und mit rein theoretischer Berechtigung. Wie überhaupt das Prinzip der kausalen Gesetzmäßigkeit nichts anderes ist als der assertorische Ausdruck für unser Postulat der Erklärung, nichts anderes als das „Axiom der Begreiflichkeit der Natur", so ist auch die besondere Anwendung, welche wir davon — in der Wissenschaft wie im praktischen Leben — innerhalb des Gebietes der Seelentätigkeit machen, nur ein Ausfluß dieses unseres Bedürfnisses, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten und in diesem Allgemeinen die bestimmende Macht

für das Einzelne zu sehen. Es ist hier nicht der Ort, und es gehörte ein ganzes System der Erkenntnistheorie dazu, diese oberste Voraussetzung aller wissenschaftlichen Theorie wie des allgemeinen Denkens zu rechtfertigen: der gesamte Apparat, welchen die Logik dafür herbeischaffen müßte, kann immer nur darauf führen, die unmittelbare Evidenz dieses Satzes auch in denjenigen Vorstellungen, die ihm zu widersprechen scheinen, hervortreten zu lassen und zu zeigen, daß mit seiner Aufhebung jede Möglichkeit eines erfolgreichen Nachdenkens über den Zusammenhang unserer Erfahrungswelt ausgeschlossen wäre. Einen anderen „Beweis" des Prinzips der Naturgesetzmäßigkeit gibt es nicht und kann es nicht geben: denn jedes der zahllosen Beispiele, mit denen der allgemeine Satz in jedem Momente unseres Erfahrungslebens bestätigt wird, ist selbst erst durch irgend eine Anwendung des Prinzips begründet. Für die wissenschaftliche Untersuchung braucht deshalb dessen Geltung in der Erkenntnis des Seelenlebens nicht besonders begründet zu werden, sondern sie versteht sich von selbst: denn jenes Prinzip wäre in seiner Allgemeingiltigkeit aufgehoben, sobald in dem Ablauf der erfahrungsmäßigen Tatsachen irgend eine Erscheinung angenommen würde, welche nicht die gesetzlich notwendige Wirkung ihrer Ursachen wäre. Nur darum also kann es sich für die Wissenschaft des Seelenlebens handeln, die besonderen Formen zu konstatieren, nach denen die kausale Gesetzmäßigkeit sich auf diesem Gebiete abspielt.

Die psychologischen Gesetze sind also Prinzipien der erklärenden Wissenschaft, aus denen der Ursprung der einzelnen Tatsachen des Seelenlebens abgeleitet werden muß: sie stellen — der Grundüberzeugung gemäß, ohne welche es keine erklärende Wissenschaft gibt, — die allgemeinen Bestimmtheiten dar, vermöge deren jede einzelne Tatsache des Seelenlebens eben so, wie sie sich gestaltet, notwendig sich gestalten muß. Die Psychologie erklärt mit ihren Ge-

setzen, wie wir wirklich denken, wirklich fühlen, wirklich wollen und handeln.

Die „Gesetze" dagegen, welche wir in unserm logischen, ethischen und ästhetischen Gewissen vorfinden, haben mit der theoretischen Erklärung der Tatsachen, auf welche sie sich beziehen, nichts zu tun. Sie sagen nur aus, wie diese Tatsachen beschaffen sein sollen, damit sie in allgemeingiltiger Weise als wahr, als gut, als schön gebilligt werden können. Sie sind also keine Gesetze, nach denen das Geschehen objektiv sich vollziehen muß oder subjektiv begriffen werden soll, sondern ideale Normen, nach denen der Wert dessen, was naturnotwendig geschieht, beurteilt wird. Diese Normen sind also Regeln der Beurteilung.

Faßt man zunächst den Gegensatz in dieser Weise auf, so zeigt es sich, daß die beiden Gesetzgebungen, denen wir unser psychisches Leben unterstellt finden, diesen ihren gemeinsamen Gegenstand unter zwei ganz verschiedenen Gesichtspunkten betrachten und deshalb einander nicht ins Gehege zu geraten brauchen. Für die psychologische Gesetzgebung ist das Seelenleben ein Objekt der erklärenden Wissenschaft; für die normative Gesetzgebung des logischen, des ethischen und des ästhetischen Bewußtseins ist dasselbe Seelenleben ein Objekt idealer Beurteilung. Aus den Naturgesetzen begreifen wir die Tatsachen, nach den Normen haben wir sie zu billigen oder zu mißbilligen. Die Naturgesetze gehören der urteilenden, die Normen der beurteilenden Vernunft an. Die Norm ist nie ein Prinzip der Erklärung, sowenig wie das Naturgesetz je ein Prinzip der Beurteilung.

Hieraus ergibt sich im Zusammenhange mit dem Obigen zweierlei. Auf der einen Seite ist es klar, daß die normative und die psychologische Gesetzgebung nicht mit einander identisch sein können. Das logische Prinzip, das Sittengesetz, die ästhetische Regel sind nicht solche Naturgesetze des Denkens, des Wollens oder des Fühlens, daß nach ihnen

der wirkliche Prozeß des Seelenlebens sich wirklich unter allen Umständen vollzöge. Auf der anderen Seite aber ist es auch unmöglich, daß diese beiden Gesetzgebungen, welche sich auf denselben Gegenstand beziehen, toto coelo von einander verschieden wären und in keiner Hinsicht mit einander übereinkämen. Das Gewissen kann nichts verlangen, was in der naturnotwendigen Bestimmtheit des seelischen Lebens unmöglich und von ihr völlig ausgeschlossen wäre. Zwischen diesen beiden Extremen einer vollständigen Identität und einer vollständigen Verschiedenheit muß also das Verhältnis der Normen zu den Naturgesetzen zu suchen sein.

Am leichtesten wird es gefunden werden, wenn wir von dem verwickelteren Vorgange der Selbstbeurteilung des Individuums zu der einfacheren Erscheinung übergehen, in welcher der einzelne die Tätigkeiten der anderen beurteilt. Eine Anzahl von Vorstellungselementen, z. B. ein bestimmter Umkreis von Erfahrungen, sei verschiedenen Menschen gemeinsam. Gleichwohl wird die Verarbeitung dieses Stoffs zu einer zusammenfassenden Ansicht bei den Verschiedenen sehr verschieden ausfallen. Die Reihenfolge, in welcher die einzelnen ihre Erfahrungen gemacht, das Interesse, daß sie an der einen oder der anderen genommen haben, die Sicherheit der Erinnerung, die Vorsicht der Überlegung, die Fähigkeit der Kombination, — alles dies ist von Individuum zu Individuum verschieden, und daraus erklärt sich hinlänglich, wie bei voller Gleichheit der psychologischen Gesetze der Vorstellungsverbindung aus gleichen Elementen sehr weit von einander entfernte Resultate hervorgehen. Alle diese Prozesse der Association, welche sich in den einzelnen Menschen vollziehen, sind mit ihren jeweiligen Resultaten naturnotwendig bedingt. Aber nur eine von diesen Verknüpfungsweisen hat den Wert, richtig zu sein: nur eine entspricht der Norm des Denkens. Es ist möglich, daß der naturnotwendige Prozeß diese korrekte Verknüpfungsweise bei

mehreren, — es ist auch möglich, daß er sie bei keinem unter jenen Individuen herbeiführt. So wenig also die psychologische Notwendigkeit die normative involviert oder über die Normalität entscheidet, so wenig schließt andererseits die Naturgesetzmäßigkeit die Möglichkeit einer Erfüllung der Norm aus. Unter der ganzen Menge der Vorstellungsassociationen sind nur wenige, welche den Wert der Normalität haben. Der Naturprozeß kann der Norm entsprechen, aber er braucht es nicht zu tun. Es gibt auch solche Formen der naturnotwendigen Vorstellungsverknüpfung, welche den Irrtum unausweichlich zu ihrem Resultate haben. Mit derselben Naturnotwendigkeit, mit welcher der eine richtig denkt, denkt der andere falsch.

Dies alles ist selbstverständlich; aber man muß sich ausdrücklich darauf besinnen, daß es so ist, um das gesuchte Verhältnis richtig zu formulieren. Die von dem logischen Bewußtsein aufgestellten Regeln des Denkens sind weder identisch mit den Gesetzen der Vorstellungsassociation überhaupt, nach denen sich jedes Denken vollziehen muß, noch sind sie etwas gänzlich davon Verschiedenes: sondern sie sind bestimmte Arten der Verknüpfung, welche im naturnotwendigen Prozeß neben den anderen möglich sind und sich von diesen eben durch den Wert der Normalität unterscheiden. Von den besonderen Bedingungen, unter denen jede Funktion des Denkens von statten geht, hängt es ab, ob im einzelnen Falle die normale oder eine andere Art der Association eintritt. Ein hervorragendes Beispiel dieses Verhältnisses bildet der Vorgang der Verallgemeinerung. Die Notwendigkeit des associativen Prozesses bringt es mit sich, daß zwei Vorstellungen, die nur je mit einander vereinigt im Bewußtsein gewesen sind, sich derartig verbinden, daß sie einander später reproduzieren: hieraus ergibt sich als gesetzmäßige Konsequenz, daß, wer den Inhalt der einen Vorstellung wieder erfährt, daneben resp. danach stets auch den

der anderen erwartet, d. h. daß er die einmalige Coincidenz oder Succession verallgemeinert. Im logischen Gewissen der europäischen Völker hat es erst allmählich zum Bewußtsein kommen müssen, daß diese Naturnotwendigkeit verallgemeinernder Association nur unter ganz bestimmten Bedingungen erlaubt, d. h. normgerecht ist, und die Theorie der Induktion ist nichts weiter als die Besinnung auf diejenige Art der verallgemeinernden Association, welche als allgemeine Norm für jeden gelten soll.

Es zeigt sich also, daß der unter den psychologischen Gesetzen sich vollziehende Vorstellungsmechanismus, solange in ihm das Bewußtsein der Normen nicht wirksam geworden ist, weit davon entfernt ist, auf Richtigkeit des Denkens angelegt zu sein. Er enthält mindestens ebensoviel Nötigungen zum Irrtum, wie zur Wahrheit; und bedenkt man, daß meistens unter einer Menge von associativen Möglichkeiten nur eine der Norm entspricht, so begreift man, weshalb in diesem sich selbst überlassenen Mechanismus das Falsche bei weitem wahrscheinlicher ist als das Richtige. Der Fehlschluß kommt ebenso notwendig zustande, wie der richtige Schluß; aber von denselben Prämissen her ist nur ein korrekter Schluß möglich, der Fehlschlüsse dagegen viele. Die Wahrheit ist die einzige weiße Kugel unter vielen schwarzen.

Ganz ebenso steht es auf dem ethischen und dem ästhetischen Gebiete. Jede Willensentscheidung mit der daraus resultierenden Handlung ist, von seiten ihrer Entstehung betrachtet, ein nach den Gesetzen der Motivation naturgesetzlich bedingtes Phänomen, und ebenso ist die Präsenz wie die Stärke der einzelnen dabei mitwirkenden Motive jedesmal auch wieder ein in dem gesamten Lebenslauf des Individuums oder in dessen gegenwärtigem Zustande kausal notwendiges Ergebnis: aber diese Einsicht in die Naturnotwendigkeit jeder Willenstätigkeit steht nicht im geringsten

der Beurteilung im Wege, wonach nur diejenigen gebilligt werden, bei denen gewisse Klassen von Motiven den Ausschlag gegeben haben. Unter der ganzen Masse der wirklichen Willensentscheidungen gibt es solche, in denen die sog. „moralischen" Motive die Entscheidung bestimmt haben: andere und mehr gibt es, in denen die entgegengesetzten gesiegt haben. Geschehen ist das eine so naturnotwendig wie das andere: die ethische Beurteilung billigt das eine und verurteilt das andere. Ich verstehe sehr gut, wie der eine Mensch durch glückliches Naturell, durch richtige Erziehung, durch günstiges Geschick mit Notwendigkeit dazu kommt, sittlich zu handeln, und wie mit gleicher Naturnotwendigkeit der andere durch wilde Veranlagung, durch verderbliche Einflüsse, durch schwere Erlebnisse zum Verbrecher wird: aber diese Einsicht in die Naturnotwendigkeit beider Prozesse hält mich nicht im geringsten ab, Charakter und Handlung bei dem einen als gut, bei dem anderen als böse zu bezeichnen. Auch hier also zeigt sich: unter der großen Masse der Willensbetätigungen, welche nach den Motivationsgesetzen möglich sind und wirklich werden, ist nur eine beschränkte Anzahl derer, welche dem normativen Bewußtsein, dem sittlichen Gewissen, entsprechen. Die Gebote des letzteren sind gewisse Formen der Motivation, welche durch den naturgesetzlichen Prozeß hervorgerufen werden können, aber durchaus selten wirklich hervorgerufen werden.

Ebenso selbstverständlich ist es, daß das Wohlgefallen oder Mißfallen, welches wir irgend einem Gegenstande der Natur oder der Kunst gegenüber empfinden, allemal eine Gesamtwirkung ist, welche aus vielen einzelnen, in der Entwicklung unseres Lebens erzeugten Gefühlen sich naturnotwendig, wenn auch häufig in sehr verwickelter Weise, zusammensetzt: aber ein ästhetisches Bewußtsein gibt es dem hedonischen gegenüber nur insofern, als einige dieser sämtlich naturnotwendigen Gefühle als normale den zufälligen Bedürfnis-

zuständen der Individuen gegenübergestellt werden. Auch die ästhetische Norm ist also eine unter den vielen Gefühlsweisen, welche durch den naturnotwendigen Prozeß des Seelenlebens möglich gemacht und in den einzelnen Individuen, je nach den Umständen, herbeigeführt oder unterdrückt werden.

Die Normen sind daher von den Naturgesetzen allerdings verschieden; aber sie stehen ihnen auch nicht als ein Fremdes und Fernes gegenüber; jede Norm ist vielmehr eine solche Verbindungsweise psychischer Elemente, welche durch den naturnotwendigen, gesetzlich bestimmten Prozeß des Seelenlebens unter geeigneten Umständen ebenso wie viele andere und wie auch die entgegengesetzten hervorgerufen werden kann. Eine Norm ist eine bestimmte, durch die Naturgesetze des Seelenlebens herbeizuführende Form der psychischen Bewegung. So ist ein Denkgesetz (in der Sprache der Logik) eine bestimmte Verbindungsweise der Vorstellungselemente, welche durch den natürlichen Verlauf des Denkens, je nach den im Individuum gegebenen Bedingungen, herbeigeführt, aber auch verfehlt werden kann. So ist jedes Sittengesetz eine bestimmte Form der Motivation, welche, je nach dem gesamten Triebzustande der Individuen, durch den natürlichen Verlauf der Willenstätigkeiten realisiert, aber auch verletzt werden kann. So ist jede ästhetische Regel eine bestimmte Art zu fühlen, welche, je nach der Reizfähigkeit der einzelnen Menschen, eintreten, aber auch ausbleiben und durch andere verdrängt werden kann.

Alle Normen sind also besondere Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen. Das System der Normen stellt eine Auswahl aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Kombinationsformen dar, unter denen, je nach den individuellen Verhältnissen, die Naturgesetze des psychischen Lebens sich entfalten können. Die Gesetze der Logik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Vorstellungsassociation, die Gesetze der Ethik sind eine Auswahl

aus den möglichen Formen der Motivation, die Gesetze der Ästhetik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen der Gefühlstätigkeit.

Es ist auch nicht schwer, sogleich das Prinzip aufzustellen, wonach in allen drei Fällen diese Auswahl aus der Manigfaltigkeit der naturnotwendigen Entwicklungsformen zu geschehen hat. Die logische Normalität wird nur insofern von der Vorstellungstätigkeit verlangt, als sie den Zweck erfüllen soll, wahr zu sein. Bei dem kombinativen Vorstellungsspiel der Phantasie verlangt niemand logischen Zusammenhang; und wem es im allgemeinen oder bei besonderer Gelegenheit gleichgiltig ist, ob er wahr denkt, für den kommt die logische Gesetzgebung nicht in Betracht. Mit den Capricen eines Denkens, das sich der Norm nicht fügen will, hat vielleicht die Psychologie, niemals aber die Logik zu tun. Die logische Gesetzgebung besteht also für uns nur unter Voraussetzung des Zwecks der Wahrheit: es ist die Allgemeingiltigkeit, d. h. der Wert, von allen anerkannt werden zu sollen, welcher die logischen Formen des Denkens von den übrigen, im naturgesetzlichen Prozeß möglichen Associationen unterscheidet. Dasselbe wiederholt sich bei der ethischen und ästhetischen Gesetzgebung: auch hier liegt in der Norm, sofern sie uns einleuchten soll, der Sinn eines Maßstabes für die Beurteilung, welche den Zweck der Allgemeingiltigkeit zu Grunde legt. Das Sittengesetz verlangt diejenige Motivation, welche mit dem Anspruch auf Allgemeingiltigkeit gebilligt werden kann; die ästhetische Regel verlangt diejenige Gefühlserregung, welche unter Voraussetzung allgemeiner Geltung ihren Gegenstand als schön charakterisieren darf.

Was also die Norm in allen Fällen für uns zur Norm macht, ist die Beziehung auf den Zweck der Allgemeingiltigkeit. Nicht um faktische Allgemeingiltigkeit handelt es sich — das wäre ein Fall von naturgesetzlicher Notwendig-

keit —, sondern um das Verlangen der allgemeinen Geltung. *Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zwecks der Allgemeingiltigkeit gebilligt werden sollen.* Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung der Naturgesetze des Seelenlebens, welche in unmittelbarer Evidenz mit der Überzeugung verbunden sind, daß sie und sie allein realisiert werden sollen, und daß alle anderen Arten, in denen die naturgesetzliche Notwendigkeit des Seelenlebens zu individuell bestimmten Kombinationen führt, wegen ihrer Abweichung von der Norm zu mißbilligen sind.

Das normative Bewußtsein nimmt also unter den Bewegungen des naturnotwendigen Seelenlebens eine Auswahl vor, um die einen zu billigen und die anderen zu verwerfen. Die Normalgesetzgebung ist mit der Naturgesetzgebung weder identisch, noch im Widerspruch; sie ist eine Selektion aus den durch die Naturgesetzgebung bestimmten Möglichkeiten. Das Normalbewußtsein des logischen, des ethischen, des ästhetischen Gewissens verlangt weder, was immer so wie so geschieht, noch, was garnicht geschehen kann: es billigt einiges von dem, was geschieht, um das übrige zu verwerfen.

Stellen so die Normen eine Auswahl aus der Menge des naturgesetzlich Möglichen dar, so liegt es nahe, diese Einsicht mit einer in der erklärenden Wissenschaft der Gegenwart zu glänzender Bedeutung gelangten Betrachtungsweise in Verbindung zu bringen. Daß die Normen gelten *sollen*, stellt sich in dem empirischen Bewußtsein als unmittelbare Evidenz dar, die absolut nicht erklärt, sondern einfach nur zum Bewußtsein gebracht und damit zur Anerkennung erhoben werden kann: daß aber die Normen *faktisch* gelten, daß sie anerkannt und der wirklichen Beurteilungstätigkeit zu Grunde gelegt werden, ist eine Tatsache des empirischen Seelenlebens. Diese Tatsache muß

so gut wie jede andere erklärt werden: und es wäre deshalb möglich, die faktische Anerkennung der Normen als das Produkt eines Selektionsprozesses anzusehen.

Es ist nämlich nach den psychologischen Gesetzen des Vorstellungs- und Gefühlsverlaufs selbstverständlich, daß diejenigen Tätigkeitsformen, welche durch naturnotwendige Wiederholung und Gewöhnung häufiger eintreten und umfassendere Bedeutung erlangen als andere, zu Objekten der Billigung werden. Unmerkliche Anhäufung der Eindrücke macht als stillwirkende Gewöhnung uns die eine oder die andere unserer Verrichtungen lieb. Wenn sich nun herausstellte, daß die Gewöhnung an das normale Denken, Wollen und Fühlen ein Vorteil im Kampfe ums Dasein wäre, daß somit dasjenige Individuum, welches durch naturnotwendige Gewöhnung in höherem Maße der logischen, ethischen und ästhetischen Norm entspräche, die größere Aussicht auf das Überleben, auf die Übertragung und Vererbung seiner Gewöhnung hätte, so ließe sich auf diese Weise erklären, daß die Entwicklung des Menschen immer mehr zur Beschränkung der naturnotwendigen Prozesse auf die normalen Formen und damit zu ihrer faktischen Anerkennung führen müsse. Darüber kann kein Zweifel obwalten, daß der reife Kulturmensch die Normen des logischen, ethischen und ästhetischen Gewissens in ganz anderer Weise versteht und anerkennt, als der Wilde oder das Kind, welche der ganzen Mannigfaltigkeit des Naturprozesses, oft fast noch ohne jedes Bewußtsein einer Norm überhaupt, widerstandslos anheimgegeben sind: und es fragt sich, da die Normen eine Selektion aus den naturgesetzlichen Möglichkeiten darstellen, ob dieser Unterschied durch die Selektionstheorie in der Weise zu erklären ist, daß sich die Gewöhnung an die Norm als Vorteil im Kampfe ums Dasein erweist.[1])

1) In der Tat ist diese Erklärungsweise vielfach von denjenigen Theorien versucht worden, welche, besonders in der neueren Erkenntnis-

Für die logische Form scheint dieser Nachweis möglich. Das richtige Denken ist zweifellos ein Vorteil im Wettstreit der Individuen. Ein Schlußfehler, eine aus vorschneller Verallgemeinerung geschehene falsche Erwartung kann im praktischen Leben von den bedenklichsten Konsequenzen sein. Unsere Macht über die Menschen so gut wie über die Natur ist, wie man oft ausgeführt hat, viel weniger auf die physische Kraft, als auf das Wissen gestützt: und, wer richtig zu denken gewöhnt ist, der wird im Kampfe der Gesellschaft der Überlegene, der Überlebende sein; er wird seine Art zu denken, durch Vererbung und Nachahmung in seinen Nachfolgern sich fortpflanzen sehen, und so ließe sich a priori eine Entwicklung der Gesellschaft denken, vermöge deren sich in ihr immer mehr die Gewöhnung an normales Denken durch natürliche Auswahl festsetzte. Offenbar freilich ist das normale Denken in dem gesellschaftlichen Wettkampf neben anderen Eigenschaften, die hauptsächlich auf den Gebieten des Willens und der Arbeitskraft zu suchen sind, nur von untergeordneter Bedeutung: aber es ist doch ein, wenn auch geringer Vorteil, der unter Umständen den Ausschlag geben kann. Auch im Kampf der Völker ist die Intelligenz, d. h. die Fähigkeit richtigen Denkens, ein wesentlicher Faktor für die Entscheidung der Machtfrage. Dennoch würde man fehlgehen, wenn man darin den wichtigsten sehen wollte. Umgekehrt zeigt vielmehr die Geschichte sehr oft die Tatsache, daß gerade die gebildeten Völker dem Anprall der intellektuell unerzogenen unterliegen, und daß erst nachher der Sieger in die Schule des Besiegten geht. Das intellektuelle Element ist eben als Chance im Lebenskampf doch nicht bedeutend genug, um stetig das entscheidende zu sein. Im allgemeinen jedoch zeigt der historische Prozeß einen entschiedenen Fort-

lehre und Moral, die Tatsache „aprioriſcher" Bestimmungen für das individuelle Bewußtsein anerkennen, aber sie durch „Erwerbung" im Leben der Gattung entwicklungsgeschichtlich erklären wollen.

schritt in der Ausscheidung der falschen und in der Anerkennung der richtigen Denkformen. Als auffälligstes Beispiel ist hier wiederum die Verfeinerung des induktorischen Verfahrens anzuführen, welche sich schon in der kurzen Geschichte des logischen Gewissens der europäischen Völker vollzogen hat: es kann kein Zweifel darüber sein, daß wir in dieser Hinsicht durchschnittlich viel korrekter denken, als der Grieche.

Während der intellektuelle Fortschritt in der uns übersehbaren Geschichte des Menschengeschlechts kaum je angezweifelt werden kann, ist bekanntlich der ethische Fortschritt vielfach bestritten, und keinenfalls liegt er so auf der Hand wie jener. Damit stimmt es überein, daß eine Erklärung des ethischen Fortschritts auf dem Wege der Selektionstheorie nicht möglich wäre. Denn Moralität ist kein Vorteil im Kampfe ums Dasein, im Gegenteil, sie ist ein Nachteil, — wenigstens soweit es sich um den Kampf der Individuen handelt. Wohlmeinende Sprichwörter, wie „Ehrlich währt am längsten" und ähnliche, entsprechen doch der Wirklichkeit nicht. Moralität ist Einschränkung der Motivation; der sittliche Mensch kann einen großen Teil der Mittel nicht anwenden, die dem unsittlichen skrupellos zur Verfügung stehen. Kein naturnotwendiger Prozeß knüpft an die Unsittlichkeit als notwendige Folge eine Schwächung der übrigen, der intellektuellen oder der physischen Machtmittel. Wo der sittliche Mensch mit den Mitteln zu Ende ist, die der unsittliche ganz ebenso wie jener anzuwenden vermag, da hat der unsittliche immer noch eine große Anzahl von Mitteln zur Verfügung, die dem anderen durch das Gewissen verboten sind. Wo deshalb der sittliche und der unsittliche Mensch in Kampf geraten, da hat — ceteris paribus — der unsittliche die größere Chance des Sieges. Man muß durchaus sich klar machen, daß sittlich zu handeln kein Mittel ist, um glücklich und mächtig zu werden; es gibt

kein törichteres Unternehmen als das der Moralisten, die dem Menschen einreden wollen, daß er am klügsten daran tue, sich der sittlichen Norm zu unterwerfen: sie werden von der Erfahrung alle Tage widerlegt. Darum kann man aber auch nicht davon sprechen, daß die Anerkennung der Normen des sittlichen Bewußtseins durch die natürliche Auswahl herbeigeführt werde: umgekehrt vielmehr zeigt die historische Erfahrung — ganz der obigen Betrachtung gemäß —, daß jede in sich geschlossene Gesellschaft um so mehr sittlich verwildert, je älter sie wird; und die geschichtliche Menschheit wäre längst dem ethischen Gewissen ganz entfremdet, wenn sie nicht von Zeit zu Zeit durch das unverdorbene Bewußtsein frischer Völker regeneriert worden wäre. Wie von den Individuen, so gilt es auch aus gleichen Gründen von den einzelnen politischen und sozialen Mächten, daß die sittliche Gesinnung für sie kein Vorteil im Kampf ums Dasein ist; und an der Geschichte brennender Kämpfe der Gegenwart ließe sich dies Verhältnis sehr einleuchtend machen. Wo dagegen ganze Völker mit einander ringen, da ist diejenige Nation im entschiedensten Vorteil welche sich die ethischen Tugenden, die Hingebung des einzelnen an das Ganze, die Selbstlosigkeit, die Unterordnung, den Gehorsam, das Pflichtgefühl und die Selbstbeherrschung bewahrt hat. Im Kampf ums Dasein der Völker ist die Moralität die stärkste aller ausschlaggebenden Kräfte. Dadurch wird im Laufe der Jahrtausende der umgekehrte Vorgang, der sich zwischen den Individuen abspielt, immer wieder ausgeglichen und das Gewissen wieder in seine Rechte eingesetzt.

Noch anders endlich fällt die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des ästhetischen Lebens aus. Eine aufsteigende Entwicklung ist auf diesem Gebiete zweifellos zu konstatieren. Die Nerven der Menschheit sind feinfühliger geworden. Den Gebilden der Natur steht der moderne Mensch mit reinerem

Gefühl als der frühere gegenüber, und auch die Geschichte der Kunst zeigt, wenn sie auch Jahrhunderte des Rückschritts zu verzeichnen und in der Vervollkommnung der einzelnen Künste keineswegs überall gleichen Schritt zu beobachten hat, doch im Ganzen selbst in der Zeit von den Griechen bis zu uns eine entschiedene Verfeinerung: vor allem aber tritt in der Auffassung und Einrichtung des alltäglichen Lebens eine große Steigerung des ästhetischen Bedürfnisses und der ästhetischen Empfänglichkeit zweifellos hervor. Die Menschheit hat geschmackvoller zu fühlen gelernt. Indessen ist es kaum zu denken, daß diese Gewöhnung an feineres Fühlen, diese Abstreifung ursprünglicher Geschmacklosigkeit ein Produkt der natürlichen Selektion sein sollte: denn auch hier ist durchaus nicht abzusehen, wie die bessere Reizbarkeit des ästhetischen Gefühls als solche auch nur den geringsten Vorteil im Kampf ums Dasein gewähren sollte. Wer Rohheit und Gemeinheit nicht empfindet und nicht fürchtet, der ist im alltäglichen Leben darum nicht schlechter dran als der andere; wer ihn aber kennt,

„— den unsäglichen Augenschmerz,
Den das Verwerfliche, ewig Unselige
Schönheitliebenden rege macht —

der ist verletzt und zurückgescheucht, wo die Verständnislosigkeit sich unbekümmert breit machen kann. Selbst im Verhältnis der Völker sind ästhetische Neigungen keine Waffen des Lebenskampfes: denn bekannt ist die Erfahrung, daß Feinheit der Sitten und geschmackvolle Kunstbetätigung mit der Zeit die Gefahr der Verweichlichung bei sich führen.

So ist es durch bloße natürliche Auswahl nicht zu erklären, daß die Mannigfaltigkeit der naturgesetzmäßigen Funktionen des menschlichen Seelenlebens mehr und mehr sich auf diejenigen zu beschränken scheint, welche als Normen den Wert idealer Allgemeingiltigkeit besitzen. Bei den rein organischen Gebilden mag es begreiflich sein, daß der natur-

notwendige Prozeß selber im Laufe der Zeit zwischen seinen Produkten die Auswahl trifft, vermöge deren nur die lebensfähigen und in diesem Sinne zweckmäßigen Typen bestehen bleiben. Auf dem psychischen Gebiet fallen Normalität und Existenzfähigkeit nicht in gleichem Maße zusammen; hier ist das, was dem Zwecke der Allgemeingiltigkeit entspricht, nicht zugleich dasjenige, was seinen Träger vor anderen in dem Kampfe ums Dasein zu erhalten und zu fördern geeignet ist.

Wenn sich also trotzdem das Bewußtsein der Normen, ohne die empirische Lebensfähigkeit und Selbsterhaltungskraft seiner Träger zu steigern, in der historischen Bewegung der Menschheit nicht nur erhält, sondern in einzelnen Hinsichten steigert, vertieft und verfeinert, so muß das auf einer direkten und selbständigen, von allen Nebenwirkungen unabhängigen Kraft beruhen, welche dem Bewußtsein der Normen als solchem innewohnt, und welche das Gewissen, wenn es erst einmal in Kraft getreten ist, zu einer psychologischen Macht erhebt, die als neuer Faktor in die Bewegung des Seelenlebens eintritt. Erst so wird man das wahre Wesen und die psychologische Bedeutung der Normen zu verstehen haben.

Bis hierher nämlich haben wir die Normen nur als Prinzipien einer Beurteilung betrachtet, mit der ein zwecksetzendes Bewußtsein die Tätigkeiten eines oder mehrerer anderer messen, billigen oder mißbilligen kann. Es ist das dieselbe Beurteilung, wie wenn wir Sonnenschein und Regen als günstig oder ungünstig für den von uns vorausgesetzten Zweck des Kornreifens bezeichnen. Wenn wir über Richtigkeit oder Falschheit einer fremden Vorstellung entscheiden, so ist es für diese Beurteilung gleichgiltig, ob der andere diese Vorstellung nur gelernt oder selbst gebildet hat, gleichgiltig, wie er überhaupt dazu gekommen ist, gleichgiltig, ob er damit Wahrheit zu finden gewünscht hat oder nicht. Wenn

wir den in der Willensentscheidung und Handlung sich dokumentierenden Charakter eines Menschen als gut oder böse beurteilen, so ist es wiederum für diese Prädikation als solche gleichgiltig, wie er zu diesem Charakter, zu diesem Prävalieren der einen oder der anderen Motive gekommen ist; wir billigen nur einfach oder mißbilligen, daß es so oder so ist. Wenn wir unser Wohlgefallen an einem Kunstwerke aussprechen, so konstatieren wir damit nur, daß es unserem ästhetischen Bedürfnis, einer normalen Gefühlsweise entspricht, und wir fragen dabei nicht, wie der Künstler es angefangen hat, uns in dieser Weise zu befriedigen.

Es ist besonders für das moralische Gebiet wichtig, diese Tatsache zu konstatieren, daß unsere nach den Normen sich vollziehende Beurteilung einfach nur die Übereinstimmung oder Verschiedenheit zwischen der Norm und dem zu Beurteilenden konstatiert, und daß unser Wohlgefallen dieser Übereinstimmung gegenüber eintritt, auch wenn sie ohne jedes Bewußtsein der Norm selbst zu stande gekommen ist. Für die theoretische Beurteilung gibt das jeder zu, für die ästhetische ist es sogar im gewissen Sinne besonders wertvoll. Wenn jemand durch zufällige Ideenkombination, lediglich dem unwillkürlichen Mechanismus seiner Vorstellungsbewegung folgend, irgend etwas Richtiges entdeckt hat, so muß dies als wahr gebilligt werden ganz unabhängig davon, ob er sich dabei der Normen bewußt gewesen ist, durch welche sein Resultat begründet werden muß. Das Wohlgefallen am Kunstwerk — von demjenigen an der schönen Natur gar nicht erst zu reden — ist gänzlich unabhängig davon, ob der Künstler mit bewußter Befolgung ästhetischer Regeln gearbeitet hat, auf deren Erfüllung die Schönheit des Eindrucks beruht: im Gegenteil, der ästhetische Genuß wird bekanntlich nur beeinträchtigt, wenn irgendwie ein bewußtes Innehalten der Regeln sich bemerkbar macht, und er ist am höchsten,

wenn die Normalität des Produkts unmittelbar aus der Naturnotwendigkeit genialen Schaffens hervorgegangen zu sein scheint. Aber dasselbe gilt auch auf dem Felde der Sittlichkeit, obwohl es hier hat in Zweifel gezogen werden können. Die Handlungsweise der „schönen Seele", welche, ohne nach bewußten Maximen zu fragen, lediglich ihren reinen, edlen Motiven folgend, die Forderung des Sittengesetzes erfüllt, ist weit entfernt, moralisch „indifferent" zu sein, wie Kant es behauptete, sondern ist vielmehr das Objekt eines hohen sittlichen Wohlgefallens. Unser ethisches Bedürfnis verlangt nicht, daß unter allen Umständen das Bewußtsein der sittlichen Norm die Ursache der Handlungen sei, es verlangt nur, daß der Prozeß der Motivation der sittlichen Maxime entspreche, und unser Beifall trifft die Erfüllung dieses Verlangens überall, gleichgiltig ob es durch das charaktervolle Bewußtsein der Norm oder nur durch die reflexionslose Notwendigkeit des Naturells erfüllt worden ist. Gut nennen wir den, der so will, wie es das Sittengesetz verlangt: ob er sich das Gesetz als Norm und Maxime ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht hat, ist nur von sekundärer Bedeutung.

Allein auf diese Beurteilung eines fremden Tatbestandes durch das zweckfetzende Bewußtsein ist nun die Geltung der Normen durchaus nicht beschränkt. Sie entwickelt sich zu ihrer höchsten Bedeutung in der Selbstbeurteilung des Individuums. Was wir von anderen verlangen, haben wir auch von uns selbst zu fordern. Unsere eigene Vorstellungsbewegung, mag sie wie immer durch unsere persönlichen Interessen, Neigungen und Anlagen zustande gekommen sein, prüfen wir darauf hin, ob sie der logischen Norm der Wahrheit entspricht: unsere eigenen Willenstätigkeiten, mit so unausweichlicher Notwendigkeit sie sich vollzogen haben mögen, unterstehen dem Gericht des Gewissens, das sie an der sittlichen Norm mißt. Was der Künstler geschaffen,

was der Mitgenießende empfand, das beurteilt er selbst vor der ästhetischen Norm als recht oder verfehlt.

Auf dem ästhetischen Gebiete ist mit dieser retrospektiven Beurteilung eigener wie fremder Tätigkeiten und ihrer Gegenstände und Produkte die Bedeutung der Norm erschöpft. Das Wesen ästhetischen Genusses ebenso wie dasjenige künstlerischer Produktion besteht in der Unmittelbarkeit und Reflexionslosigkeit; beide sollen den Normen entsprechen, ohne durch sie hervorgebracht und im Bewußtsein bestimmt zu sein. Nichts wäre lächerlicher, als wenn man durch Besinnung auf ästhetische Gesetze die Gefühle bewußt regeln wollte, mit welchen man den Eindruck schöner und erhabener Natur oder künstlerischer Werke aufzunehmen hat. So sehr es auch für die Gefühle unter dem ästhetischen Gesichtspunkte ein Maß der Richtigkeit und Allgemeingiltigkeit geben mag, — korrekt fühlen zu *wollen*, ist ein Nonsens. Man kann sich nicht vornehmen, geschmackvoll zu sein. Wohl kann man im allgemeinen durch ernstes Eindringen in musterhafte Gebilde der Kunst und durch die Gewöhnung an die Auffassung des Schönen und Erhabenen sich ästhetisch erziehen, aber man kann nicht für den einzelnen Eindruck mit bewußter Besinnung auf ästhetische Normen sich absichtlich vorbereiten. Das mag der pedantische Kritiker versuchen — aber er hebt damit eo ipso die ästhetische Betrachtung auf. Ebenso ist es das sicherste Zeichen des Mangels an künstlerischem Beruf, wenn der Mittelmäßige oder der Dilettant bei der Arbeit selbst sich die Regeln vorhält, um nach ihnen zu schaffen. Der große Künstler kennt diese Regeln nicht; er erzeugt sie. Mit absichtsloser Naturnotwendigkeit produziert er den Normen gemäß, die erst durch sein Werk ihm und den Nachgenießenden zum Bewußtsein kommen. So verlangt es das eigentümliche Wesen der ästhetischen Funktion — der produktiven so gut wie der reproduktiven —, welches hier nur erwähnt und nicht

näher untersucht werden kann: aber darauf eben beruht es, daß auf dem ästhetischen Gebiete die Norm niemals etwas anderes sein kann, als ein Prinzip der Beurteilung, und daß von einer bewußten Mitwirkung der Norm weder im ästhetischen Produzieren noch im ästhetischen Genießen die Rede sein kann.

Ganz anders aber steht die Sache auf den beiden anderen Gebieten. Was bei den Gefühlen durch die Natur der Sache selbst ausgeschlossen ist, das ist beim Denken und Wollen nicht nur möglich, sondern in der Mehrzahl der Fälle geboten. Die Erzeugung unserer Vorstellungen und ebenso diejenige unserer Willensentschlüsse ist durch eine Überlegung zu regeln, welche das Bewußtsein der Norm zu einem bestimmenden und eventuell zu dem entscheidenden Moment in der Entstehung dessen macht, was einem Zwecke, d. h. in diesem Falle einer bewußten Absicht gemäß geschehen soll. Das logische und das ethische Gewissen haben daher nicht bloß jene Bedeutung von Prinzipien einer retrospektiven Beurteilung desjenigen, was schon ohne ihren Einfluß geschehen ist, sondern sie vermögen selbst zu bestimmenden Mächten des Seelenlebens zu werden.

Der Wert eines logischen Gesetzes ist nicht damit erschöpft, die Regel zu sein, wonach ich meine oder fremde Vorstellungsbewegungen, wenn sie sich vollzogen haben, als wahr oder falsch zu beurteilen im stande bin: sondern, wenn ich nachdenke, um Wahrheit zu finden, so wird mir das Bewußtsein des logischen Gesetzes zu einem Prinzip der willkürlichen Anordnung meiner Vorstellungen und ihrer durch den Zweck der Wahrheit bestimmten Verknüpfung. Wer sich der logischen Norm bewußt geworden ist, der vermag absichtlich danach zu denken. Alle methodische Forschung, wie sie in den Wissenschaften angestellt wird, ist eine durch den Zweck der Wahrheit geregelte, mit Absicht angestellte Erzeugung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen,

deren Reihenfolge und Verknüpfung durch das Bewußtsein der logischen Normen bestimmt wird.

Besonders deutlich tritt dies auf dem sittlichen Gebiete hervor. Wohl ist es möglich, daß jemand ohne alle Besinnung auf ethische Maximen, lediglich durch die nun einmal in ihm vorhandenen Verhältnisse der Motive dasjenige will, was das Sittengesetz verlangt: er hat dann gewissermaßen das große Los gezogen. Aber sicherer ist der moralischen Normalität jedenfalls derjenige, welcher sich die ethische Norm zum Bewußtsein gebracht hat und in welchem nun eben dies Bewußtsein der Norm das stärkste, das die Willensentscheidung bestimmende Motiv ist. Das Pflichtbewußtsein ist selbst im stande, eine Triebfeder zu werden und als solche in dem Kampfe der Motive den Ausschlag zu geben. In diesem Falle somit ist auch die ethische Norm nicht mehr nur ein Prinzip der Beurteilung, sondern eine Macht des Willenslebens.

Die logischen und die ethischen Normen können also in dem zwecktätigen, willkürlich denkenden und bewußt wollenden Individuum zu Bestimmungsgründen der Vorstellungsverknüpfung und der Willensentscheidung werden. Und sie können das nicht nur, sondern sie werden dazu in stärkerer oder schwächerer Weise jedesmal, sobald sie in das Bewußtsein treten. Denn die Vorstellung einer jeden Norm führt als solche ein Gefühl davon bei sich, daß nach ihr der wirkliche Prozeß, sei es des Denkens oder des Wollens, sich gestalten sollte. Mit unmittelbarer Evidenz knüpft sich an das Bewußtwerden der Norm eine Art von psychologischer Nötigung, sie zu befolgen. Wer sich eines logischen Gesetzes bewußt geworden ist, der empfängt eben damit auch den Wunsch, im entsprechenden Falle so und nicht anders zu denken. Wer sich des Sittengesetzes, einer besonderen oder allgemeineren ethischen Maxime bewußt geworden ist, der fühlt sich eben dadurch veranlaßt, sie zum

Motive seines Wollens zu machen. Wer eine Norm als solche anerkennt, der ist eben damit überzeugt, daß er, sowie alle anderen, danach verfahren sollte. Da nun die Norm eine unmittelbare Evidenz bei sich führt, mit der sie sich in jedem, sobald sie klar und ernstlich zum Bewußtsein gebracht wird, notwendig geltend machen muß, so wird jede logische und ethische Regel, in welcher Weise sie auch, gleichviel ob durch eigene Besinnung oder fremde Einwirkung, in das individuelle Bewußtsein eintreten mag, in diesem zu einem Bestimmungsgrunde des Denkens oder des Wollens. Allein die Intensität, mit der sie als solcher wirkt, ist je nach den Zuständen des individuellen Bewußtseins außerordentlich verschieden: sie kann den sonstigen Antrieben und Gewohnheiten gegenüber so schwach sein, daß trotz des Bewußtseins der Norm die psychische Bewegung sich doch gerade so weiter abspielt, wie sie es sonst tun würde; sie kann zu einer Bedeutung gelangen, vermöge deren sie in dem Resultate der Vorstellungsbewegung oder Motivüberlegung, wenigstens in gewisser Hinsicht, hemmend oder fördernd, mitwirkt; und sie kann endlich so entscheidend werden, daß sie dies Resultat von sich aus allein bestimmt. Die ganze Fülle der Unterschiede, welche zwischen den einzelnen Menschen hinsichtlich ihrer Fähigkeit des korrekten Denkens und hinsichtlich ihrer sittlichen Reife sich darstellen, lassen sich auf diese Verhältnisse reduzieren, in denen bei den einzelnen die Normen zu Bestimmungsgründen den übrigen Denk- und Willensmotiven gegenüber sich entwickelt haben.

So allein ist es zu verstehen, wie innerhalb des naturnotwendigen Prozesses des menschlichen Seelenlebens und ohne Aufhebung der ausnahmslos kausalgesetzlichen Bedingtheit aller seiner einzelnen Funktionen eine Erfüllung der Normen möglich ist. Ohne das Bewußtwerden der Normen erschien es als eine verhältnismäßig wenig wahrscheinliche Möglichkeit, daß der Mechanismus allein gerade zu solchen

Resultaten führe, welche der Norm entsprechen. Allein dieser mechanische Ablauf führt selbst zum Bewußtwerden der Normen, und nachdem dies eingetreten ist, wird die Norm zu einer ordnenden und bestimmenden Macht in dem mechanischen Ablauf, und führt in vollkommen naturgesetzlicher Weise ihre eigene Realisierung herbei. Jene weiße Kugel hat die Kraft, sich so zu stellen, daß sie öfter als die schwarzen gezogen werden muß. Das logische und das ethische Gewissen sind selbst naturnotwendig wirkende Kräfte in der psychischen Lebensbewegung.

Nichts anderes nun als das Bewußtsein von dieser bestimmenden Macht, welche die erkannte und anerkannte Norm über die Denktätigkeit und die Willensentscheidung auszuüben vermögen — nichts anderes ist die Freiheit. Das Gefühl der Freiheit wurzelt im Gewissen. Unfrei im Denken nennen wir denjenigen, dessen Vorstellungsbewegung durch irgend welche Eindrücke, durch Voreingenommenheit, durch Gewohnheit, Schlaffheit oder durch persönliche Interessen so beherrscht ist, daß er sich der logischen Norm trotz aller Besinnung nicht fügen kann: ein freies Denken ist dasjenige, welches, lediglich vom Wahrheitstriebe beseelt, mit klarem Bewußtsein dem logischen Gesetze folgt. Sittlich unfrei nennen wir denjenigen, der trotz aller Kenntnis der ethischen Norm in seinem Wollen und Handeln von der Macht der einzelnen Motive, der Leidenschaften und der Affekte derartig beherrscht ist, daß das Gewissen nicht zum entscheidenden Bestimmungsgrund werden kann: sittliche Freiheit ist die bewußte Unterordnung aller Triebfedern unter das erkannte Sittengesetz. Freiheit ist Herrschaft des Gewissens. Das, was allein diesen Namen verdient, ist die Bestimmung des empirischen Bewußtseins durch das Normalbewußtsein. Den Inbegriff der Normen darf man, ohne von der Meinung der gewöhnlichen Sprache abzuweichen, Vernunft nennen, und so läßt sich

das Resultat dieser Untersuchung auch in den altbekannten Satz formulieren: Freiheit heißt der Vernunft gehorchen.

Dieser Begriff der Freiheit wird nämlich hier nicht etwa zum erstenmale aufgestellt, sondern nur als eine notwendige Konsequenz des Zentralbegriffs der kritischen Philosophie, der Norm, und in seinem dadurch bedingten Verhältnis zum Naturgesetz entwickelt. Diese Freiheit ist nicht etwa ein geheimnisvolles Vermögen, etwas zu tun, wozu keine Ursache vorhanden ist, sie verlangt keine Ausnahme von dem naturgesetzlichen Zusammenhange der Erscheinungen des empirischen Seelenlebens; sondern sie ist vielmehr selbst das reifste Produkt der Naturnotwendigkeit, dasjenige, wodurch das empirische Bewußtsein sich selbst unter das Gesetz des Normalbewußtseins stellt. Diese Freiheit ist die Autonomie, mit welcher das individuelle Bewußtsein eine von ihm selbst erkannte und anerkannte Norm zur Maxime seiner Tätigkeit macht. Dieser Begriff der Freiheit ist endlich in gleichem Maße mit der normativen Geltung des Gewissens und mit der theoretischen Geltung des Prinzips kausaler Gesetzmäßigkeit vereinbar.

Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß dieser deterministische Freiheitsbegriff vielfach deshalb bestritten wird, weil er dem Verantwortlichkeitsgefühl und dem Wesen der Verantwortlichkeit überhaupt nicht Genüge tue. Der Grund davon aber ist lediglich in der unglaublichen Unklarheit zu suchen, welche über diesen Begriff der Verantwortung obzuwalten pflegt. Wenn man gewöhnlich meint, Verantwortlichkeit setze eine ursachlose oder eine naturgesetzlich nicht bedingte Willensentscheidung voraus, so bewegt man sich in einem ganz offenbaren Widerspruche.

Denn es ist absolut nicht zu verstehen, wie man etwas anderes verantwortlich machen will, als eine Ursache für ihre Wirkung. Wenn das Kind den Stuhl schlägt, an dem es sich gestoßen, so sieht es ihn eben damit als die Ursache

seines Schmerzes an. Rechtlich machen wir den Menschen für das verantwortlich, was er getan hat, und so besteht auch die moralische Verantwortlichkeit darin, daß wir den Charakter als die Ursache der Willensentscheidung und der Handlung betrachten. Darin gerade liegt der Schmerz der Reue, daß wir die schlechte Handlung als die notwendige Folge unseres Charakters erkennen, — daß wir erfahren, wir haben so handeln müssen, weil wir so sind. Sollte in uns irgend etwas geschehen, wovon wir nicht die Ursache wären, sollte es also eine ursachlose Willensentscheidung in uns geben, so wüßte man absolut nicht mehr, wie wir dafür sollten verantwortlich gemacht werden. Was ursachlos geschähe, das wäre der absolute Zufall, und dafür könnte niemand mehr verantwortlich gemacht werden. Verantwortlichkeit reicht gerade so weit, wie das kausale Verhältnis.

Das Kausalverhältnis ist nun freilich kein völlig eindeutiger Begriff, und auch für die hier zu berührenden Fragen des Freiheitsproblems kommt die Trennbarkeit von zwei Momenten in Betracht, die in der vulgären Vorstellung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung nur unklar mit einander vereinigt zu werden pflegen. Die Kategorie der Kausalität hat bekanntlich die Funktion, einem zeitlichen Verhältnis der Succession den Charakter der Notwendigkeit, dem „Folgen" (post hoc) den Sinn des „Erfolgens" (propter hoc) zu verleihen. Diese begriffliche Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache wird aber in zwei völlig verschiedenen Formen gedacht. Die eine davon ist jene undefinierbare, völlig primäre Vorstellung, die wir mit dem Namen des „Wirkens" bezeichnen und von der an dieser Stelle nicht weiter verfolgt zu werden braucht, an welchen Intuitionen sie mit ihrer unmittelbaren Evidenz zum Bewußtsein kommt: genug, daß jeder gefühlsmäßig weiß, was wir darunter verstehen. Die andere Form jener

Notwendigkeit ist die logische Dependenz des Besonderen vom Allgemeinen, die sich in dem Merkmal der Gesetzmäßigkeit ausspricht. Die Verknüpfung beider Momente ist am schärfsten in der klassischen Formulierung von Kant ausgesprochen, wonach „die Ursache der Wirkung ihr Dasein in der Zeit nach einer allgemeinen Regel bestimmt."

In dieser Verknüpfung des „Wirkens" mit der Gesetzmäßigkeit besteht die „Notwendigkeit", welche den kategorialen Sinn der Kausalität ausmacht. In der neueren Erkenntnislehre aber macht sich infolge positivistischer Einflüsse die Neigung geltend, jene beiden Momente zu trennen oder gegen einander zu isolieren. Auf der einen Seite führt das zu dem Versuche, das Merkmal des Wirkens oder den Begriff der Kraft zu eliminieren: dann behält man in der Kausalität nur den Gattungsbegriff von Zeitfolgen der Ereignisse übrig und behandelt diese nach nominalistischem Prinzip als ein Ergebnis der subjektiven Reflexion. Solche Tendenzen sind hauptsächlich in der theoretischen Naturforschung, speziell der Mechanik, und in den dadurch bestimmten Richtungen der Erkenntnistheorie hervorgetreten. Auf der andern Seite wird hervorgehoben, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung auch in solchen Fällen gilt, wo sowohl Ursache als auch Wirkung einmalige und unwiederholbare Ereignisse bedeuten und damit die Abhängigkeit von einer allgemeinen Regel, d. h. die Gesetzmäßigkeit ausgeschlossen erscheint. Da aber — genau betrachtet — schließlich alles, was geschieht, einmalig und individuell bestimmt ist, so erscheinen auch unter diesem Gesichtspunkte die „Gesetze" als Abstraktionen des theoretischen Denkens, und der Sinn der „Kausalität" ist auf den in dem ganzen Umfang seiner Realität nicht wiederholbaren Vorgang des jeweiligen individuellen „Wirkens" beschränkt. Kausalität, so scheint es danach, ist ohne Gesetzmäßigkeit denkbar: es wären

Kausaleinmaligkeiten möglich, welche keine Subsumtion unter eine allgemeine Regel zulassen.[1])

Diese letztere Theorie nun ist es, die an dieser Stelle für die Probleme von Freiheit und Verantwortlichkeit bedeutsam zu werden verspricht; denn die Ablösung des Merkmals der Gesetzmäßigkeit von dem Begriff der Kausalität scheint die Möglichkeit zu gewähren, „Ursachen" verantwortlich zu machen, deren „Wirken" in seiner einmaligen Tatsächlichkeit keiner allgemeinen Bestimmung, keinem Gesetze des Müssens unterliegt.[2]) Man würde sagen können, Ursächlichkeit und Gesetzmäßigkeit seien nicht identisch, das naturgesetzlich nicht Bestimmte sei darum noch nicht das Ursachlose: die Verantwortung betreffe gerade das einmalig unwiederholbare, durch kein Gesetz bestimmte und in diesem Sinne freie Wirken. Allein so einfach läßt sich das große Problem nicht aus der Welt schaffen. Die Elimination der Gesetzmäßigkeit aus der Kategorie der Kausalität ist nicht durchzuführen. Die erkenntnistheoretischen Argumente freilich, welche dagegen sprechen, können an dieser Stelle nicht behandelt werden: aber sie sprechen doch im Grunde auch bei den folgenden Überlegungen mit, die sich lediglich in dem Zusammenhange der hier behandelten Probleme halten sollen.

Worin soll denn — so müssen wir nämlich fragen — die Notwendigkeit bestehen, womit bei dem „Wirken" unabhängig von aller Gesetzmäßigkeit die Ursache ihre Wirkung bestimmt? Weshalb — m. a. W. — soll diese Wirkung dieser Ursache eindeutig zugeordnet sein? Wenn der Kategorie

1) Vgl. H. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. p. 212 ff.

2) Damit stimmt in gewissem Maße der Begriff der „Kausalität durch Freiheit" überein, den Kant als kosmologische Idee aus der dritten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft entwickelt und der dann freilich mit der „praktischen Idee" der Freiheit in seiner Ethik nichts als den Namen gemein hat.

der Kausalität irgend eine „gegenständliche" Bedeutung zukommen soll, so enthält sie doch eben dies sachliche Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, daß beide notwendig mit einander verbunden sind. Für dieses sachliche Verhältnis ist es völlig gleichgiltig, wie oft in dem zeitlichen Verlauf beide eintreten. Soll ich also Wollen und Handeln des Menschen als seine Wirkung, als die Wirkung seines „Wesens" oder Charakters betrachten, so folgt jede einzelne Entscheidung, mag sie noch so offenbar in ihrem Einzelbestande unwiederholbar und in diesem Sinne auf kein „Gesetz" zurückführbar sein, doch aus seinem Wesen so notwendig, daß ich annehmen muß, er würde, wenn sich dieselbe Lage je wiederholen sollte, immer in derselben Weise wollen und handeln. Denn wäre dies nicht der Fall, so könnte das einmalige Auftreten der Wirkung seinem Wesen nur zufällig, mit ihm nicht notwendig verbunden gewesen sein. Die „Notwendigkeit" des Wirkens involviert begrifflich die Gleichmäßigkeit bei aller Wiederholung; ob eine solche Wiederholung tatsächlich eintritt oder ob sie durch die Lage der empirischen Wirklichkeit ausgeschlossen ist, bleibt für den begrifflichen Zusammenhang völlig gleichgiltig. Die „Natur" des Menschen oder sein „Charakter", die in seinem Wollen und Handeln „wirken", stellen selbst eine allgemeine Gesetzmäßigkeit dar: wenn für eine bestimmte, einzelne Wirkung die Bedingungen nur einmal in unwiederholbarer Weise erfüllt sind, so ändert das nicht das geringste daran, daß diese Wirkung eine allgemeine, d. h. gesetzmäßig bestimmte ist. Auch die empirisch unwiederholbare Kausaleinmaligkeit enthält begrifflich und potentiell das allgemeine, gesetzmäßig wirksame Wesen ihrer Elemente. Alle Wirksamkeit hat die erkenntnistheoretische Bedeutung und die logische Form der Gesetzmäßigkeit, auch wenn ihre tatsächliche Unwiederholtheit oder Unwiederholbarkeit methodologisch ihre Vergleichbarkeit mit andern Erscheinungen ausschließt. Deshalb darf von

einem Kausalverhältnis ohne Gesetzmäßigkeit nicht gesprochen werden, wenn nicht dessen Notwendigkeit preisgegeben werden soll.

Dasselbe Verhältnis zeigt sich in einer anderen geläufigen Einrede, mit der die Verantwortlichkeit in Gegensatz zu der kausalgesetzlichen Notwendigkeit des Wollens und Handelns gebracht werden soll. Jedesmal sagt man, wenn jemand für etwas verantwortlich gemacht wird, beruht das auf der Voraussetzung, daß er „anders hätte handeln resp. wollen können", daß er die Norm hätte erfüllen können, um deren Verletzung willen er gemißbilligt wird. Bei diesem Konditionalis, „er hätte anders wollen können", entspringt die gefährliche Täuschung. Denn die Bedingung, unter der dies „hätte" allein gelten kann, ist eben die: „wenn er anders gewesen wäre". Daß „dem Menschen" einer gegebenen Situation gegenüber viele Möglichkeiten des Handelns oder Unterlassens offen stehen, gilt eben nur für den Gattungsbegriff des Menschen, für den Menschen in abstracto: dem konkreten Menschen, dem Individuum ist seine Entscheidung durch seine konstanten Motive, durch die ganze Art seiner Willens- und Gefühlstätigkeit vorgeschrieben; er würde nur dann anders handeln können, wenn er anders wäre. Darum eben ist er für seine Handlungen verantwortlich; sein Wesen entscheidet, welche unter den für den Menschen in abstracto möglichen Entscheidungen bei ihm in concreto wirklich wird: und über dies sein Wesen als die allgemeine, gesetzmäßig wirkende Ursache seines einzelnen Wollens sprechen wir das Urteil, wenn wir ihn verantwortlich machen.

Indessen, wenn so das Verantwortlichmachen auf der kausalen Auffassung beruht, so involviert dies neue Schwierigkeiten. Denn einerseits ist der Charakter nicht die alleinige Ursache der Handlung, andererseits ist die Kausalkette über den Charakter hinaus rückwärts ins Unendliche zu verfolgen. Neben dem Wesen des individuellen Menschen ist

es der gesamte Zustand, in den er sich hineinversetzt fand, welcher als Ursache für das Resultat des Handelns verantwortlich gemacht werden kann. Weiter aber fragt sich dann, wer für den „Charakter" verantwortlich, d. h. wer dessen Ursache ist. In dem Bestreben, die Verantwortlichkeit auf dem Individuum sitzen bleiben zu lassen, meint man dann wohl, der Mensch sei für seinen Charakter „verantwortlich". Als ob es noch irgendwie auszudenken wäre, was das Individuum im Unterschiede von seinem Charakter noch sein könnte! Deshalb muß das Wesen des Menschen verdoppelt werden, um für den „empirischen" den „intelligiblen" Charakter verantwortlich zu machen und eine metaphysische Vorstellung zu schaffen, die mit dem kausalen Element des Begriffs der Verantwortlichkeit absolut unvereinbar ist. Andererseits aber lassen sich in dem Verlauf des empirischen Geschehens die Abhängigkeiten verfolgen, in welchen sich die Entstehung des individuellen Charakters von dem gesamten gesellschaftlichen Zustande und somit zuletzt von dem allgemeinen Weltlauf befindet, und so wird denn schließlich die Gesellschaft oder der Weltlauf und in letzter Instanz die Gottheit als Träger und Urheber desselben „verantwortlich" gemacht. Man sieht, aus dieser Verfolgung der Kausalketten lassen sich alle Standpunkte ableiten, welche zur Lösung des Freiheitsproblems betreten worden sind und deren genauere Entwicklung hier nicht am Platze ist.

Es folgt hieraus, daß das Verantwortlichmachen zwar stets ein kausales Verhältnis voraussetzt, daß aber die Anfang- und Endlosigkeit und die Vielverflochtenheit des Kausalprozesses aller Willkürlichkeit das Tor öffnet, wenn man die Verantwortlichkeit nur in eine Kausalbetrachtung verwandelt. Sie involviert vielmehr stets eine Beurteilung, und darauf beruht es, daß ein Verantwortlichmachen auch für Unterlassungen, für das Nichteintreten einer bestimmten Handlungsweise gilt. Es fragt sich immer nur, ob eine

Norm erfüllt ist oder nicht, — ist sie nicht erfüllt, so tritt die Mißbilligung ein, gleichviel ob garnichts oder anderes geschehen ist. Aber diese Mißbilligung wird nun von der einzelnen Funktion, auf welche sie sich als auf eine Verletzung der Norm zunächst bezog, auf dasjenige denkende, wollende, fühlende Individuum übertragen, in dessen Eigenschaften des Intellekts, des Charakters, der Gefühlsweise die gemißbilligte Funktion ihre naturnotwendig wirkende Ursache hatte: und in dieser Übertragung der Mißbilligung von der Funktion auf die funktionierende Persönlichkeit besteht alles, was wir Verantwortlichmachen nennen.

Warum hat es nun aber keinen verständlichen Sinn mehr, diese Übertragung an dem Leitfaden der Kausalität über die Persönlichkeit hinaus fortzusetzen? Der Grund davon läßt uns erst ganz das Wesen der Verantwortlichkeit verstehen. Die Verantwortlichmachung ist eine Zwecktätigkeit: ihr Zweck ist der, die Norm zur Herrschaft zu bringen. Wenn wir uns selbst für etwas verantwortlich machen, so geschieht es, damit in uns die Norm zu klarerem Bewußtsein komme und dadurch zum Bestimmungsgrunde mehr erstarke, entweder direkt als Maxime der bewußten Gestaltung unseres logischen und ethischen Lebens, oder indirekt, wie es auf ästhetischem Gebiete allein möglich ist, als Gewöhnung an das Rechte und als Entwöhnung vom Falschen. Wo wir einen anderen verantwortlich machen, da geschieht es entweder in der Beschränkung auf eine Mitteilung unseres Urteils, die für jenen dieselbe Wirkung einer Besinnung auf die Norm haben soll, oder in der Gestalt jener gröberen Pädagogik des privaten und des öffentlichen Lebens, womit wir das Unlustgefühl der auf der Verletzung der Norm beruhenden Mißbilligung auf den Urheber der gemißbilligten Funktion zurückfallen lassen, damit er die Norm befolgen lerne. In dieser letzteren Beziehung ist die Verantwortlichmachung das große pädagogische Gesamtmittel,

womit wir im staatlichen wie im privaten Leben unter Benutzung der eudämonistischen Gefühlswirkungen das Gefallen an der Norm und das Mißfallen an dem sie Verletzenden hervorzurufen pflegen. Daher reicht das Verantwortlichmachen nur bis zu denjenigen „Ursachen", in denen die Norm zum Bewußtsein und als Bestimmungsgrund für die zukünftigen Funktionen zur Wirkung kommen kann, d. h. zu den einzelnen Persönlichkeiten. Jede Verantwortlichmachung steht deshalb mitten in dem Kausalprozeß des psychischen Lebens: sie will unter Benutzung von dessen Naturgesetzen auf die Persönlichkeit eine Wirkung ausüben, vermöge deren der Mensch später in gleich naturnotwendiger Weise der Norm gemäß funktionieren soll. Sie ist das vornehmste Mittel der Erziehung und der Selbsterziehung.

Das Ziel dieser Erziehung besteht aber immer darin, daß die Normen schließlich als die einzigen Formen übrig bleiben, in denen sich der naturgesetzliche Mechanismus des Seelenlebens entfaltet: und zwar teils so, daß ihre Erfüllung zur selbstverständlichen Gewohnheit des Denkens, des Wollens und des Fühlens geworden ist, teils so, daß die logischen und die ethischen Normen als Bestimmungsgründe des Bewußtseins stark genug geworden sind, um die Bewegung des Denkens und des Wollens von sich aus bewußt und absichtsvoll zu bestimmen. Die intellektuelle Ausbildung des Menschen würde darin gipfeln, daß er gar nicht mehr anders als normgerecht denken könnte und daß die Besinnung auf die logischen Normen jederzeit genügte, um die Verknüpfung der Vorstellungen nach ihnen zu regeln. Auch das moralische Ideal besteht darin, daß das Sittengesetz in dem Sinne zum „Naturgesetz" unseres Wollens werde, daß die Notwendigkeit unserer Triebe uns jederzeit zum normgerechten Wollen und Handeln führe und die ethische Maxime unter allen Umständen das entscheidende Motiv in uns bilde. Die ästhetische Erziehung endlich würde

ihr Ende erreicht haben, wenn der Mensch sich über die Roheit seiner Triebe so weit erhoben und seine Gefühlsweise so weit veredelt hätte, daß all sein Wohlgefallen und Mißfallen von interesseloser Allgemeingiltigkeit wäre.

Der vollkommene Mensch wäre derjenige, dessen Tätigkeiten stets der Norm entsprächen und auf allgemeine Anerkennung Anspruch hätten. Dieser vollkommene Mensch wäre zugleich der absolut freie, derjenige, dessen gesamte innere Lebensbewegung durch das Normalbewußtsein bestimmt wäre. Freiheit ist nicht das zweifelhafte Danaergeschenk eines unausdenkbaren Vermögens, ursachlos und gesetzlos dahin und dorthin zu tappen, sondern sie ist das Ideal eines den höchsten Zwecken mit vollem Bewußtsein sich unterwerfenden Denkens und Wollens. Sie ist nicht einem dunklen Boden zu vergleichen, auf dem wir alle stünden, sondern einer klaren Höhe, zu der wenige sich emporringen.

Der große Begründer der kritischen Philosophie, der die Zusammengehörigkeit des Begriffs der Norm mit demjenigen der Freiheit vollkommen erkannte, hat das Reich der Freiheit dem Reiche der Natur gegenübergestellt. Ihm mußte, der genetischen Betrachtungsweise des 18. Jahrhunderts gegenüber, vor allem daran gelegen sein, den in sich selbst begründeten Wert der Normen aus dem Flusse des Entstehens und Vergehens herauszuheben. Aber er schuf damit einen Dualismus, dessen Überwindung die wichtigste Aufgabe seiner Nachfolger werden sollte. Es mußte begreiflich gemacht werden, wie mitten im Reiche der Naturnotwendigkeit die Norm zur Geltung und Herrschaft gelangen kann. Leicht gewann es dabei den Anschein, als ob die Natur mit der Befolgung ihrer Gesetze schließlich etwas von ihr Verschiedenes, etwas Höheres produziere, als ob sie sich „über sich selbst hinaus potenziere". Diese in den dialektischen Begriffen des Hegelschen Systems am besten

ausgeprägte Vorstellungsweise kommt auch in den naturalistischen Ansichten der Gegenwart, als deren Typus der „Neue Glaube" von Strauß gelten kann, mit einigen Modifikationen des Ausdrucks, aber im Grunde völlig unverändert zum Vorschein. Dem gegenüber sollte hier gezeigt werden, daß die Normen selbst von vornherein eine in der naturgesetzlichen Bewegung des Seelenlebens gegebene Möglichkeit darstellen und daß diese zur Wirklichkeit wird durch die unmittelbare Evidenz, welche den Normen innewohnt und welche sie, sobald sie zum Bewußtsein gelangt sind, zu bestimmenden Mächten in dem naturgesetzlichen Prozesse selbst macht. Die Naturnotwendigkeit treibt nicht über sich selbst hinaus, aber sie sondert sich in sich selbst. Die „Vernunft" wird nicht erzeugt, sondern sie ist in der unendlichen Mannigfaltigkeit der naturnotwendigen Prozesse schon enthalten: es kommt nur darauf an, daß sie erkannt und mit Bewußtsein zum Bestimmungsgrunde gemacht wird. Das Reich der Freiheit ist mitten im Reiche der Natur diejenige Provinz, in welcher nur die Norm gilt: unsere Aufgabe und unsere Seligkeit ist, in dieser Provinz uns anzusiedeln.

Kritische oder genetische Methode?

Seit Kant in der Kritik der reinen Vernunft, welche bekanntlich nicht sowohl ein System der Philosophie als vielmehr ein „Traktat von der Methode" sein wollte, dem Psychologismus seiner Zeitgenossen eine neue Auffassung von der Aufgabe und der Erkenntnisweise der Philosophie entgegenzustellen suchte, ist die Frage nach dem Wesen ihrer Methode nicht wieder von der Tagesordnung der Philosophie verschwunden, und es ist dies um so mehr begreiflich, als die Entscheidung dieser Frage zugleich diejenige über die Stellung ist, welche man in der Philosophie oder ihr gegenüber einnimmt.

Im Interesse dieser Entscheidung ist es zu beklagen, daß Kants eigene Lehre mit der ganzen Schwierigkeit ihrer Probleme, mit der großen Elastizität ihrer Darstellung, mit der äußerst komplizierten Verarbeitung mannigfacher, zum Teil antagonistischer Gedankengänge, mit der Unsicherheit ihrer im Werden begriffenen Terminologie nicht so eindeutig und scharf bestimmt aufgetreten ist, daß der Begriff der kritischen Methode, die er zu schaffen beabsichtigte, mit selbstverständlicher Klarheit gegen jedes Mißverständnis geschützt gewesen und als historische Tatsache zweifellos hinzustellen wäre. Das Neue, das er brachte, war in das Alte eingewickelt; es war nicht ausgeschlossen, daß man in seine Lehre einerseits den alten Empirismus und andererseits den alten Rationalismus hineindeutete, und daß so sein neues Prinzip zwischen zwei Stühle geriet.

Dennoch liegt die historische Wirksamkeit dieses Prinzips auf der Hand. Denn die kantische Behandlung der Probleme hat die gesamte Philosophie des 19. Jahrhunderts direkt oder indirekt derartig beeinflußt, daß sie nur von jener aus zu verstehen ist. Alle nachkantische Philosophie ist entweder die Entwicklung und mehr oder minder umfassende Ausbildung des kantischen Prinzips oder der Kampf der alten Richtungen gegen die seinige. Es ist nach ihm prinzipiell nichts Neues geschaffen worden. Hie und da sind die metaphysischen, hie und da die psychologistischen Tendenzen des 18. Jahrhunderts erneuert worden, aber niemals ohne durch die Einwirkung der kantischen Philosophie mehr oder minder stark modifiziert zu werden. Die großen metaphysischen Systeme der deutschen Philosophie unterscheiden sich von den früheren wesentlich durch die Aufnahme des kantischen Elements; das, worin der heutige Positivismus — abgesehen von der physiologischen und psychologischen Ausdrucksweise — von demjenigen der Encyklopädisten abweicht, beruht lediglich auf dem Einfluß kantischer Gedanken und auf der Berücksichtigung der kritischen Probleme, wie sie unbewußt und unerkannt bei den französischen und englischen Schriftstellern dieser Richtung, bewußt und anerkannt bei dem einzig originellen der deutschen Positivisten, Karl Göring, hervortritt: der Psychologismus endlich, wie ihn etwa die Fries und Beneke darstellen, oder wie er sich in der völkerpsychologischen Richtung neu entwickelt hat, verdankt die große Überlegenheit, die er den entsprechenden früheren Theorien gegenüber zweifellos besitzt, lediglich dem Anschluß an die kritische Philosophie. Das ist die Größe des Kantianismus, daß er alle seine Gegner veredelt hat.

Indessen war der Gegensatz der kritischen Philosophie gegen die verschiedenen Richtungen, welche sie vorfand, nicht gleichmäßig scharf ausgesprochen. Gegen die metaphysischen Tendenzen machte die neue Lehre so energisch

Front, daß sie nicht in Gefahr geraten konnte, damit direkt verwechselt zu werden, und eine Reihe von historischen Einflüssen brachte es zudem mit sich, daß diese Opposition der kritischen gegen die metaphysische Methode in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und so scharf wie nur irgend denkbar zugespitzt wurde. Galt doch lange Zeit die transscendentale Dialektik mit dem ganzen Apparat, welchen sie zum Nachweis von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Dinges-an-sich beibrachte, für den eigentlichen Kern der kantischen Lehre! Nach der anderen Seite dagegen ist die Gefahr eines Mißverständnisses der kritischen Methode sehr viel größer und ausgebreiteter. Denn die Natur der Sache brachte es mit sich, daß Kants Untersuchung streckenweise mit den üblichen Forschungen über den „Ursprung" der Vorstellungen Hand in Hand gehen mußte, und seine eigene Gewöhnung an die zeitgemäße Betrachtungsweise der Probleme ließ ihn den fundamentalen Unterschied, den er selbst zwischen „Ursprung" und „Begründung" statuierte, so wenig festhalten und so wenig klar zur Darstellung bringen, daß schon Schleiermacher ihm den seither vielfach wiederholten Vorwurf machen konnte, die Grundunterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen erweise sich vor der psychologischen Einsicht als flüssig und unhaltbar. Kant selbst trug Schuld daran, daß der neue Begriff der Apriorität, welchen er aufstellte, sehr bald in die alte Vorstellung psychologischer Priorität herabgezogen und so das Wertvollste seiner Schöpfung verkannt wurde.

Um so mehr ist es nötig, jenen fundamentalen Unterschied, auf dessen Einsicht die Möglichkeit einer kritischen Auffassung der Philosophie beruht, mit aller Schärfe klar zu machen, und als der beste Weg dazu empfiehlt sich eine Reflexion auf einen methodischen Hauptunterschied der übrigen Wissenschaften und dessen letzte Bedeutung, wie diese Verhältnisse von der bisherigen Logik unter dem Vorwiegen

der Rücksicht auf das Erkenntnisziel der Naturforschung aufgefaßt werden.

Verfolgt man nämlich alle Unterscheidungen, welche hinsichtlich des wissenschaftlichen Beweisverfahrens überhaupt zu machen sind, so reduzieren sie sich schließlich auf den Gegensatz von deduktiver und induktiver Methode, und dieser beruht auf dem Grundverhältnis, welches allem unserm Denken zu Grunde liegt: demjenigen zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Die einheitliche Tendenz, welche unser gesamtes Nachdenken beherrscht, läßt sich dahin formulieren, daß wir die Abhängigkeit verstehen wollen, in welcher sich das Einzelne vom Allgemeinen befindet. Darum ist dies das absolute Grundverhältnis des wissenschaftlichen Denkens. An dem Punkte scheiden sich wissenschaftliche und ästhetische Funktion, wo, während der Blick des Künstlers liebevoll nur das Besondere in seiner gesamten Ausgestaltung erfaßt, der erkennende Geist, ebenso wie der praktisch handelnde, den Gegenstand unter eine allgemeinere Vorstellungsform zu subsumieren, das für diesen Zweck Untaugliche auszuscheiden und nur das „Wesentliche" festzuhalten beginnt. Darin besteht auch die umfassende Macht, welche Aristoteles auf die Entwicklung der menschlichen Wissenschaft ausgeübt hat, daß er dies Grundverhältnis des Allgemeinen und des Besonderen zum Angelpunkte ebenso seiner Metaphysik wie seiner Logik gemacht hat. An diesem Grundverhältnis und seiner allgemeinen Geltung wird auch dadurch nichts geändert, daß das Allgemeine und Wesentliche in der historischen Forschung sachlich einen anderen Sinn hat als in der Naturwissenschaft, daß es dort einen Wertzusammenhang der Tatsachen, hier ihre Gesetzmäßigkeit bedeutet[1]).

1) Vergl. hierüber H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Tübingen 1902), besonders S. 305 ff.

Zwischen zwei Polen bewegt sich somit alles menschliche Erkennen: auf der einen Seite stehen die einzelnen Empfindungen, auf der anderen Seite die allgemeinen Sätze, welche über die möglichen Verhältnisse oder Beziehungen der ersteren bestimmte Regeln aussprechen. Alles wissenschaftliche Denken ist darauf gerichtet, mittelst der logischen Verknüpfungsformen jene Empfindungen unter diese allgemeinen Sätze unterzuordnen. Deshalb eben liegt allen logischen Formen diese Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine, die Abhängigkeit des ersteren vom letzteren zu Grunde. Alle unsere Erkenntnis besteht darin, das Allgemeinste und das Besonderste miteinander durch die Zwischenglieder, welche unser Nachdenken erzeugt, zu verflechten.

Die Gewißheit und Wahrheit aller dieser Zwischenglieder beruht also in letzter Instanz auf der Gewißheit und Wahrheit jener beiden in ihnen durch logische Operationen verflochtenen Elemente: der Empfindungen und der allgemeinen Sätze. Alles, was zwischen diesen beiden liegt, wird mit Anwendung der logischen Gesetze aus ihnen bewiesen. Daraus ergibt sich von selbst, daß diese Ausgangspunkte als die unerläßlichen Voraussetzungen alles Beweisens selbst nicht bewiesen werden können. Alle Gewißheit, die auf einem Beweise beruht, ist mittelbar: sie fällt und steht mit der Gewißheit der Voraussetzungen des Beweises. Da aber unsere beweisende Tätigkeit nicht ins Unendliche zurückgehen kann, so muß sie einen absoluten Anfang haben, und dieser muß in solchen Vorstellungen gesucht werden, die selbst nicht mehr bewiesen werden können. Alles Beweisbare ist mittelbar gewiß; die letzten Voraussetzungen alles Beweisens sind unmittelbar gewiß. Diese unmittelbare Gewißheit trifft also jene beiden diametral einander gegenüberstehenden Ausgangspunkte: die Empfindungen und die allgemeinen Sätze, nach denen die Ver-

hältnisse des Empfundenen aufgefaßt werden sollen. Nennt man die letzteren, wie es gewöhnlich geschieht, Axiome, so darf man sagen: alle menschliche Erkenntnis besitzt die mittelbare Gewißheit, welche aus der logischen Unterordnung von Empfindungen unter Axiome gewonnen werden kann. Alle Sätze, welche die einzelnen Wissenschaften aufstellen und beweisen, sind logisch erzeugte Zwischenglieder zwischen Axiomen und Empfindungen: den Axiomen gegenüber sind sie das mehr oder minder Besondere, den Empfindungen gegenüber sind sie das mehr oder minder Allgemeine.

Darum ist es, wie Lotze sehr richtig hervorgehoben hat, eine „glückliche Tatsache", daß die Masse unserer Empfindungen sich wirklich dazu eignet, unter unsere axiomatischen Voraussetzungen subsumiert zu werden, — eine Tatsache, welche nicht notwendig ist in dem Sinne, daß man sie nicht aufgehoben denken könnte, sondern welche notwendig nur in dem Sinne ist, daß sie absolut erforderlich ist, wenn überhaupt Denken für uns möglich sein soll. Unsere Überzeugung, daß wir alle unsere Wahrnehmungen müssen denkend verarbeiten können, ist identisch mit der Voraussetzung, daß die Verhältnisse aller unserer Empfindungen sich unseren Axiomen unterordnen lassen, die man in dieser Hinsicht auch Postulate nennen kann. Wären die beiden Arten von unmittelbarer Gewißheit, die wir besitzen, gänzlich unvergleichlich, oder wären sie auch nur so verschieden, daß unser logisches Bewußtsein sie nicht aufeinander beziehen könnte, so gäbe es kein verknüpfendes Denken für uns.

Zugleich aber folgt, wie hier nicht näher gezeigt werden kann, aus dem formalen Wesen des Denkens, daß jene Zwischenglieder, in deren Aufstellung die Tätigkeit aller Wissenschaften besteht, immer nur durch gemeinsame Benutzung beider Ausgangspunkte bewiesen werden können: aus bloßen

Axiomen folgt, ohne Zuhilfenahme des Besonderen, nie etwas. Um aus einem allgemeinen Satze irgend etwas zu folgern, muß man, nach dem Prinzip des Syllogismus, irgend etwas Besonderes haben, was unter das Subjekt des allgemeinen Satzes subsumiert wird; um von einem generellen Satze zu partikularen überzugehen, muß man ein Subordinations- oder ein Divisionsverhältnis kennen, welches auf rein analytischem Wege aus keinem Begriffe gewonnen werden kann, sondern irgendwie durch anderweitige Einsicht gegeben sein muß. Ebenso wenig aber ist es möglich, aus bloßen Empfindungen nur mit den formalen Operationen des verknüpfenden Denkens allgemeine Sätze zu erzeugen, welche für den Zusammenhang der Empfindungen gelten sollen: immer macht man dabei nicht nur die allgemeine Voraussetzung, daß überhaupt ein solcher Zusammenhang obwalte, sondern auch eine besondere Voraussetzung über die durch irgend eine Kategorie ausgedrückte Art dieses Zusammenhanges, und nur wenn man diese als letzten Obersatz des Schließens annimmt, wird die Verarbeitung der Tatsachen beweiskräftig. Weder bloße Axiome, noch bloße Empfindungen genügen, um etwas anderes zu beweisen. Wer nur das Allgemeinste besitzt, findet darin nicht den Stoff, um das Besondere herauszuspinnen: wer nur vor der Masse des Besonderen steht, findet keinen Weg, ein Allgemeineres hineinzuschmuggeln.

Man bestimmt deshalb den Gegensatz deduktiver und induktiver Methode schief, wenn man meint, die erstere beweise nur aus Axiomen, die letztere nur aus Empfindungen. Beides ist unrichtig. Auch in der Mathematik folgen die einzelnen Lehrsätze aus den Axiomen nur dadurch, daß die letzteren auf gewisse anschauliche Kombinationen angewendet werden, deren Vorstellung in den Axiomen selbst nicht enthalten war und aus ihnen allein nicht hergeleitet werden könnte. Die Sätze vom ebenen Dreieck folgen aus den

Axiomen der Geometrie nur mit Zuhilfenahme eben der Vorstellung vom Dreieck, und keine bloß logisch-analytische Notwendigkeit kann aus jenen Axiomen den Begriff des Dreiecks ableiten. Auf der anderen Seite aber hat jeder induktive Beweis, den man etwa für ein einzelnes Naturgesetz führt, seine letzte Begründung in der Voraussetzung eines allgemeinen gesetzlichen Zusammenhanges der Naturerscheinungen, welcher sich in deren konstanter Succession offenbare; ohne die Hinzunahme dieses Axioms ist jede Umdeutung der bisher beobachteten Reihenfolge in ein „Gesetz" und jede Erwartung ihrer Wiederholung hinfällig und grundlos.

Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine ist also in allen Fällen das Wesen des Beweisens. Auch die Prinzipien der Induktion sind, nach dieser formalen Richtung betrachtet, im Syllogismus zu suchen, und andererseits verlangt jeder Syllogismus einen Untersatz zu seinem Obersatze. Der Gegensatz deduktiven und induktiven Beweisverfahrens — von dem Forschen und Finden ist hier nicht die Rede — muß deshalb innerhalb dieses ihres gemeinsamen Grundcharakters gesucht werden. Er besteht wesentlich darin, daß die Deduktion unter einen allgemeinen Satz einen besonderen, wie auch immer gewonnenen Vorstellungsinhalt subsumiert, um daraus für eben diesen besonderen Fall etwas zu folgern; daß dagegen die Induktion eine Gruppe von Tatsachen unter einen allgemeinen Satz subsumiert, um daraus einen hinsichtlich der Allgemeinheit zwischen jenen Tatsachen und diesem allgemeinen Satze in der Mitte stehenden Satz abzuleiten. Nur in diesem sehr modifizierten und eingeschränkten Sinne gilt es, daß die deduktive Methode vom Allgemeinen zum Besonderen, die induktive dagegen vom Besonderen zum Allgemeineren fortschreitet. Jene setzt das Besondere, diese das Allgemeinste schon voraus. Das Besondere, dessen jede Deduktion bedarf,

um überhaupt von dem Allgemeinen fortzukommen, ist entweder, wie in der Mathematik, eine willkürlich vollzogene Anschauung, oder, wie etwa in der Jurisprudenz, eine auf Erfahrung beruhende Annahme von Möglichkeiten, oder, wie in der Geschichte, ein Komplex von Tatsachen, die durch eine gemeinsame Wertbeziehung zu einem Ganzen verbunden werden sollen, oder, wie in den deduktiven Teilen theoretischer Naturwissenschaften, die durch die Erfahrung gegebenen Spezialfälle der allgemeineren Gesetze. Das Allgemeine dagegen, ohne welches keine Induktion möglich ist, besteht immer in ganz allgemeinen Voraussetzungen über die Zusammengehörigkeit oder die Wertverhältnisse der Vorstellungsinhalte, in den Grundgesetzen, welche jedem normalen Denken als selbstverständlich gelten. Daher kommt es, daß man bei Anwendung der induktiven Methode diese selbstverständlichen Axiome, deren sie auf Schritt und Tritt benötigt, nicht erst besonders auszusprechen pflegt; es wäre pedantisch und langweilig, bei jedem induktiven Schluß das Kausalitätsgesetz zu nennen, welches doch den unerläßlichen Obersatz dafür bildet. Daraus aber entspringt leicht die Gefahr, diese letzte Begründung ganz zu übersehen und zu meinen, die Prämissen des induktiven Beweises seien mit den Tatsachen erschöpft, die dabei verwertet werden. So konnte jene traurige Ansicht entstehen, als ließe sich eine Wissenschaft als ein bloßer Haufen von Tatsachen wie mit dem Besen zusammenkehren.

Jedenfalls ist es unbestreitbar, daß aller Erkenntnistätigkeit der einzelnen Wissenschaften, in dem induktiven so gut wie in dem deduktiven Fortschritt, die Anerkennung von Axiomen zu Grunde liegt, deren Sinn darin besteht, daß durch sie allein über Tatsachen und aus Tatsachen etwas bewiesen, d. h. etwas als wahr erhärtet werden kann. Das System dieser Axiome darzustellen und ihr Verhältnis zu der Erkenntnistätigkeit zu entwickeln, — nichts

anderes kann die Aufgabe der theoretischen Philosophie, der Logik, sein. Aber von gleich axiomatischer, alle besonderen Funktionen bedingender und begründender Geltung sind auf dem ethischen und zum Teil schon auf dem historischen Gebiete die allgemeinen Zwecke, deren Anerkennung von jedem verlangt wird und nach denen alle besondere Zwecktätigkeit beurteilt wird, — auf dem ästhetischen Gebiete die Regeln der Gefühlswirkung, mit denen die allgemeine Mitteilbarkeit bestimmter Gefühle begründet werden kann. Mit einer Erweiterung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs kann man so auch von ethischen und ästhetischen Axiomen sprechen, und es läßt sich dann die Aufgabe aller philosophischen Untersuchungen auch so formulieren: *das Problem der Philosophie ist die Geltung der Axiome.*

Es gehört zum Begriff der Axiome, wie gezeigt, unbeweisbar zu sein. Deduktiv können sie nicht bewiesen werden, weil sie selbst die Grundlage aller Deduktion bilden und weil für diesen Beweis dann wieder noch Allgemeineres, Unmittelbareres, also noch höhere Axiome in Anspruch genommen werden müßten. Induktiv können sie erst recht nicht bewiesen werden, weil jede Induktion auf dem Gebiete, innerhalb dessen sie vorgenommen wird, bereits eben die Geltung der Axiome voraussetzt. Hieraus ergibt sich, daß die Philosophie weder von der deduktiven noch von der induktiven Methode den Gebrauch machen kann, welcher in den übrigen Wissenschaften üblich ist. Die Geltung der Axiome ist weder aus irgend etwas anderem abzuleiten noch durch die Masse der einzelnen Fälle zu beweisen, in denen sie sich geltend zeigen. Die Philosophie muß also ihrem Probleme auf andere Weise beikommen.

Kant hat jene Axiome, um deren Geltung es sich in seiner Kritik handelt, mit dem Namen der synthetischen Urteile a priori bezeichnet, und seine drei Hauptwerke verfolgen sie auf den drei oben bezeichneten Gebieten. Will man

seinen Begriff ohne die seitdem so vieldeutig gewordene, durch die psychologistische Auffassung völlig verschiefte Terminologie in einer nicht mißzuverstehenden Weise darstellen, so kann man sagen: es handelt sich für die Philosophie um die Geltung solcher Vorstellungsverbindungen, welche, selbst unbeweisbar, allen Beweisen mit unmittelbarer Evidenz zu Grunde liegen.

Für die Philosophie kommt deshalb alles darauf an, wie diese unmittelbare Evidenz der Axiome aufgewiesen werden soll. Es gibt keine logische Notwendigkeit, mit der die Geltung der Axiome bewiesen werden könnte. Deshalb ist nur zweierlei möglich: entweder man zeigt die tatsächliche Geltung auf, man sucht nachzuweisen, daß in dem wirklichen Prozeß des menschlichen Vorstellens, Wollens und Fühlens diese Axiome tatsächlich als geltend anerkannt werden, daß sie in der empirischen Wirklichkeit des Seelenlebens geltende, anerkannte Prinzipien sind, — oder man zeigt, daß ihnen eine andersartige Notwendigkeit beiwohnt, die teleologische Notwendigkeit nämlich, daß ihre Geltung unbedingt anerkannt werden muß, wenn anders gewisse Zwecke erfüllt werden sollen.

Dies ist der Punkt, an welchem sich die genetische und die kritische Auffassung der Philosophie von einander scheiden. Für die genetische Methode sind die Axiome tatsächliche Auffassungsweisen, welche sich in der Entwicklung der menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Willensentscheidungen gebildet haben und darin zur Geltung gekommen sind; für die kritische Methode sind diese Axiome — ganz gleichgiltig, wie weit ihre tatsächliche Anerkennung reicht — Normen, welche unter der Voraussetzung gelten sollen, daß das Denken den Zweck wahr zu sein, das Wollen den Zweck gut zu sein, das Fühlen den Zweck Schönheit zu erfassen, in allgemein anzuerkennender Weise erfüllen will.

Wenn in dieser Weise für die kritische Philosophie der

teleologische Gesichtspunkt in Anspruch genommen wird, so geschieht das ohne jede metaphysische Hypostasierung des Zweckbegriffs, und so zeigt sich eben darin der fundamentale Unterschied, in welchem sich die Philosophie von den übrigen Wissenschaften befindet. Unter den Prinzipien der erklärenden Wissenschaften hat der Zweckbegriff keine oder eine sehr bescheidene Stelle; das Urteil über den Grad, in welchem ein Ding oder eine Tätigkeit irgend einem Zwecke entspricht, ist kein theoretisches Urteil und keine Einsicht, durch welche die Wirklichkeit des Dinges oder der Tätigkeit begriffen würde. Die Teleologie ist keine genetische Erkenntnis. Von Zwecken ist in der erklärenden Wissenschaft nur auf dem beschränkten Gebiete der Psychologie, der Gesellschaftslehre und der Geschichte die Rede, wo die bewußte Absicht als einer der kausal und gesetzmäßig wirkenden Faktoren des individuellen oder des gemeinsamen Lebens in Rechnung gezogen werden muß: im übrigen aber ist die Einsicht in die Zweckmäßigkeit irgend welcher Verhältnisse keine kausale Erkenntnis derselben [1]). Die teleologische Notwendigkeit erklärt die Wirklichkeit nicht. Es ist also nicht zu befürchten, daß die Art, wie hier der teleologische Gesichtspunkt für die

1) Man spricht in neuerer Zeit gern davon, daß die entwicklungsgeschichtliche Forschung, welche in der erklärenden Wissenschaft einen so bedeutenden Raum einnimmt, die Zweckmäßigkeit der Lebewesen zum Prinzip der Erklärung mache und deshalb im Grunde genommen auch teleologischen Charakters sei. Doch herrscht in dieser Hinsicht vermöge der Vieldeutigkeit des Wortes „zweckmäßig" eine gewaltige Verwirrung. Die Zweckmäßigkeit, welche die entwicklungsgeschichtliche Erklärung im Auge hat, ist nicht etwa Normalität, Übereinstimmung mit einem Ideal, sondern einfach Lebensfähigkeit. Zweckmäßig wird von diesem Standpunkte aus alles genannt, was lebensfähig ist, mag es im übrigen sein wie es wolle, und wenn man dann schließlich zu der Einsicht kommt, daß im Kampfe ums Dasein nur dies Zweckmäßige sich erhält, so ist das eben keine große Weisheit, sondern eine Tautologie, resp. das analytische Urteil: was lebensfähig ist, bleibt leben.

philosophische Methode in Anspruch genommen wird, in irgend einen Widerspruch mit den Voraussetzungen der übrigen Wissenschaften gerate: die Philosophie gewinnt aus dem Verzicht, den sie darauf tut, den erklärenden Wissenschaften ins Handwerk zu pfuschen, auf ihrem ganz eigenen Gebiete den Mut, sich zu dem Gedanken des teleologischen Zusammenhanges als zu ihrem Prinzip zu bekennen.

In gewissem Sinne also gilt es für den ganzen Umfang der kritischen Philosophie, was Schiller von einer besonderen Lehre der kantischen gesagt hat: sie schiebt einem, was sie nicht beweisen kann, „ins Gewissen hinein". Die theoretische Philosophie kann ihre Axiome nicht beweisen; weder die sog. Denkgesetze der formalen Logik noch die Grundsätze aller Weltbetrachtung, die sich aus den Kategorien entwickeln, sind irgendwie durch Erfahrung zu begründen; aber die Logik kann zu einem jeden sprechen: Du willst Wahrheit, besinne dich, du mußt die Geltung dieser Normen anerkennen, wenn dieser Wunsch je erfüllt werden soll. Die praktische Philosophie kann die sittlichen Maximen weder durch eine allseitige Induktion gewinnen noch aus irgend welchen theoretischen Erkenntnissen der Metaphysik, der Psychologie oder der empirischen Gesellschaftslehre ableiten; aber die Ethik kann sich an jeden mit dieser Argumentation wenden: Du bist überzeugt, daß es ein absolutes Maß gibt, nach welchem entschieden werden soll, was gut und was böse ist: wohlan, wenn du dich recht besinnst, wirst du finden, daß das nur möglich ist, wenn die Geltung gewisser Normen als unerläßlich anerkannt wird. Die ästhetische Philosophie kann die Regeln der Schönheit weder durch theoretisches Welterkennen, noch durch Herumfragen bei allen oder auch nur vielen fühlenden Individuen beweisen; aber sie kann uns zu der Besinnung zwingen, daß, wenn Schönheit etwas anderes sein soll als individuelle Wohlgefälligkeit, wir eine allgemeingiltige Norm für sie anerkennen müssen.

Die Anerkennung der Axiome ist überall durch einen Zweck bedingt, der als Ideal für unser Denken, Wollen und Fühlen vorausgesetzt werden muß.

Wer daran Anstoß nehmen wollte, daß eine solche Grundvoraussetzung der kritischen Methode unerläßlich ist, der wäre zunächst daran zu erinnern, daß die genetische Methode noch viel mehr und viel speziellere Voraussetzungen machen muß, ohne damit zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen. In erster Linie gehören dazu alle diejenigen Axiome, ohne welche es überhaupt keine erklärende Theorie gibt, alle diejenigen, wodurch die Konstatierung von Tatsachen und die Deutung ihres Zusammenhangs allein begründet werden kann. Der ganze Inhalt eines Systems der Erkenntnistheorie muß vorausgesetzt werden, um in philosophischem Sinne irgend eine „Theorie" zu begründen: und das gilt auch von dem tatsächlichen Nachweis und der genetischen Betrachtung der Axiome. Es sind also nicht etwa nur die Gesetze der sog. formalen Logik, deren Geltung dabei von vornherein zugestanden werden muß, sondern eben dieselben Grundsätze der Erkenntnistheorie (wie z. B. der Kausalitätssatz), um deren Untersuchung es sich handelt. Für die Axiome der formalen Logik freilich, für die Regeln des Urteilens und Schließens, ist es selbstverständlich, daß ihre Geltung für jede Untersuchung, also auch für die auf sie selbst bezügliche, von vornherein zugestanden sein muß. Wenn man überhaupt nachzudenken anfängt, sei es auch über das Denken selbst, so muß man die Regeln des richtigen Denkens schon eben dabei anwenden, wo man sie etwa als giltig nachweisen will; wenn man überhaupt sich miteinander verständigt, so muß man die dafür geltenden Normen anwenden, auch wenn man erst im Begriffe ist, zu untersuchen, wie man es macht, sich mit einander zu verständigen. Logische Untersuchungen anstellen, ohne schon logisch korrekt zu denken, — das wäre in Wahrheit das „Schwimmen

lernen, ehe man ins Wasser geht". Dies haben alle verständigen Logiker erkannt, und daraus darf also keiner logischen Behandlungsweise ein Vorwurf gemacht werden, weil es ausnahmslos für alle Standpunkte zutrifft. Aber die Voraussetzungen der genetischen Methode sind auch mit diesen formalen Bestimmungen lange nicht erschöpft: wie oben gezeigt wurde, beruht jede Feststellung von Tatsachen und jede darauf fußende oder darauf bezügliche Theorie immer auf den allgemeinen „Vorurteilen", unter welche wir unsere Wahrnehmungen im einzelnen oder im ganzen subsumieren, und eben dies sind die Axiome der Erkenntnistheorie, deren Geltung nachgewiesen werden soll. Besonders aber gilt das, wie es sich ganz von selbst versteht und wie es nicht erst weiter begründet zu werden braucht, von den Versuchen, die unter dem Druck der empiristischen Tendenz der Gegenwart die Philosophie zu einer Art von Naturwissenschaft, zu einer „induktiven" Disziplin machen wollen.

Zu jeder derartigen „Theorie" gehört aber außerdem noch ein großes, umfangreiches Material entweder nur psychologischer oder psychologischer und historischer Erkenntnisse. Will man zeigen, daß die Axiome wirklich gelten, und begreiflich machen, wie sie in dem naturgesetzlichen Prozeß des menschlichen Seelenlebens zur Geltung gekommen sind, so ist das nur auf dem Boden teils der Psychologie, teils der Kulturgeschichte (im weitesten Sinne des Wortes) möglich. Für die genetische Methode ist deshalb Psychologie und Kulturgeschichte der eigentliche Herd philosophischer Untersuchung. Die Daten dieser empirischen Wissenschaften sind für sie das entscheidende Erkenntnismaterial; die Philosophie ist für sie nichts anderes als eine auf die Axiome gerichtete psychologisch-kulturgeschichtliche Betrachtung. Sie ist der „hoffnungslose Versuch", durch eine empirische Theorie dasjenige zu begründen, was selbst die Voraussetzung jeder Theorie bildet.

Aber gesetzt auch, man wollte die ganze Masse und die Besonderheit aller dieser Voraussetzungen zugeben, so ist doch gar nicht abzusehen, was man durch eine solche Beschränkung auf die empirisch-genetische Behandlung der Axiome für die Aufgabe der Philosophie erreichen will. Das Höchste, was auf diesem Wege zu gewinnen wäre, würde doch immer nur darin bestehen, zu konstatieren und aus den Gesetzen des psychischen Lebens begreiflich zu machen, daß die Axiome tatsächlich gelten. Aber mit diesem Nachweis und dieser Erklärung allein dürfte es etwa ebenso ungünstig stehen, wie mit der tatsächlichen Geltung selbst. Wenn „gelten" im Sinne des Tatsächlichen bedeuten soll, daß etwas anerkannt werde oder das faktisch bestimmende Prinzip sei, so „gelten" die Axiome tatsächlich zwar für einzelne und gelegentlich, aber weder für alle noch jederzeit. Und zwar trifft das die Gattung ebenso wie das Individuum. Denn gegen die tatsächliche Geltung der Axiome lassen sich mit vollem Rechte alle die Einwürfe erheben, welche Locke gegen die sog. eingeborenen Ideen gerichtet hat: und man braucht nicht erst zu den Botokuden und anderen interessanten Völkerschaften zu gehen, um zu erfahren, daß etwas tatsächlich allgemein Geltendes im weiten Umkreise der menschlichen Seelentätigkeit nicht angetroffen werden kann; — es sei denn jener Glückseligkeitstrieb, der als rein formaler Begriff des Strebens nach Befriedigung der jeweiligen Wünsche, sie mögen sein, welche sie wollen, so hoch und so niedrig wie nur immer, sich überall und jederzeit realisiert findet. Er ist folgerichtig auch das einzige, was die empiristische Methode der Psychologisten als das Allgemeingeltende konstatiert hat: womit sie denn freilich bei dem Pöbel, dem sie dadurch nichts neues sagt, großen Erfolg zu haben pflegt. Aber von keinem allgemeinen Satze, weder von einem Denkgesetz der formalen Logik, noch von einem erkenntnistheoretischen Axiom, weder von einer sitt-

lichen Maxime noch von einer ästhetischen Regel läßt sich eine tatsächliche allgemeine Anerkennung feststellen. Kinder und Idioten lassen sich überall als negative Instanzen aufführen, und auch wenn man darauf verzichtet, so bieten die ausgewachsenen Exemplare der Spezies homo sapiens so viele Varietäten, daß nichts als allgemein anerkannt zwischen ihnen allen gelten darf. Weder durch induktive Vergleichung aller Individuen und Völker noch durch deduktive Ableitung aus einem Begriff vom allgemeinen „Wesen" des Menschen läßt sich das Allgemeingiltige finden.

Wollte sich daher jemand in dieser Hinsicht wirklich und allen Ernstes auf den Standpunkt der „reinen Erfahrung" stellen, so müßte er es für eine Sache der bloßen Willkür erklären, daß überhaupt von Allgemeingiltigem in strengem Sinne geredet wird: man darf der tatsächlichen Geltung höchstens approximative Allgemeinheit zuschreiben. Der naturnotwendige Prozeß des Seelenlebens treibt bei den Individuen und ebenso bei den einzelnen Völkern gewisse allgemeine Auffassungsweisen hervor. Das sind die konstanten Apperceptionsformen und Apperceptionsmassen, welche, nachdem sie sich den Gesetzen der Association und Reproduktion gemäß gebildet haben, den ferneren Verlauf der psychischen Bewegung bestimmen und sich mit einem Gefühl subjektiver Gewißheit verknüpfen — belief hieß es bei Hume, Glaube übersetzte es unglücklich genug Jacobi, Überzeugungsgefühl taufte es Schleiermacher —, welches sich anspruchsvoll in einem jeden so darstellt, als müßten alle anderen ebenso denken, wollen, fühlen. Vor der psychologischen Betrachtung aber sind alle diese Apperceptionen gleich notwendig, und von ihr aus ist absolut nicht abzusehen, wie jemals entschieden werden sollte, daß die eine mehr Recht hat als die andere. Die genetische Erklärung ebenso wie die tatsächliche Konstatierung trifft alle gleichmäßig. Für sie gibt es daher

kein absolutes Maß, ihr müssen alle diese Überzeugungen als gleichberechtigt, weil als gleich naturnotwendig gelten. Für sie haben alle diese allgemeinen Sätze und die darauf sich gründenden Beurteilungen nur relativen Wert teils für den Standpunkt des Individuums, teils für das psychische Gesamtleben einer historisch bedingten Gesellschaft.

So ist der Relativismus die notwendige Konsequenz der rein empiristischen Auffassung der philosophischen Kardinalfrage. Wie alle Formen der Weltbetrachtung in dem klaren Ablauf des hellenischen Geisteslebens mit typischer Einfachheit und Großartigkeit sich in scharf zugeschliffener Gestalt entwickeln, so tritt auch diese Konsequenz bei den Sophisten überaus einleuchtend hervor, und alle späteren Darstellungsformen des Relativismus, wie etwa die Lehre der Encyklopädisten oder der moderne Positivismus, sind nur Neuverbrämungen und zeitgemäß zurechtgemachte Abklatsche jenes protagoreischen: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*.

Indessen ist es mit diesem Relativismus nicht so schlimm, wie es furchtsamen Gemütern erscheinen könnte. Wo er als wissenschaftliche Theorie auftritt, da ist er eine ungeheure Selbsttäuschung. Denn eben damit, daß er eine Theorie sein will, erkennt er stillschweigend alle diejenigen Voraussetzungen an, unter denen überhaupt eine Theorie möglich ist und begründet werden kann. Wenn er seinen Satz beweisen will, so nimmt er an, daß es möglich ist, Tatsachen in allgemeingiltiger Weise festzustellen, und daß es ebenso möglich ist, aus ihnen etwas zu erschließen, was alle anerkennen sollen. Er zeugt selbst für das, was er bekämpft, für die Geltung erkenntnistheoretischer Grundsätze und logischer Normen. Tut er das nicht, so bleibt ihm nur, wie einigen Schwätzern der griechischen Sophistik, übrig, zu erklären, daß man eigentlich gar nichts behaupten dürfe, was denn freilich seiner Weisheit weisestes Ende ist.

Auf dem theoretischen Gebiete wenigstens erkennt jede, auch die nihilistische und relativistische Theorie die Geltung der Axiome, das Vorhandensein einer alle bindenden Norm an. Je mehr der Relativist seine Beweise häuft, um so lächerlicher wird er: denn um so mehr widerlegt er, was er beweisen will. In Wahrheit gibt es deshalb auch keine ernstliche wissenschaftliche Theorie des Relativismus: sondern diese Meinung, daß für jeden nur gelte, was ihm gerade scheint, ist wirklich vorhanden, nur als eine wenig beneidenswerte Art der Lebensauffassung. Der Relativismus ist die „Philosophie" des Blasierten, der an nichts mehr glaubt, oder des weltstädtischen Gamins, der achselzuckend über alles sein freches Witzchen macht und es eben nur recht findet, heute so und morgen so zu reden.

Auf irgend eine Weise suchen deshalb auch die Vertreter der genetischen Methode immer den Begriff des Normalen und Allgemeingiltigen zu retten, und zwei Wege bieten sich ihnen dafür dar, die sich wohl gelegentlich berühren. Muß auf tatsächliche Allgemeingiltigkeit verzichtet werden, so scheint sich das Normale teils durch quantitative Verhältnisse, teils durch den historischen Prozeß bestimmen zu lassen. Gibt es nichts, worin alle Menschen zu allen Zeiten übereinstimmen, so ist doch auf der einen Seite jedesmal eine Meinung der großen Masse vorhanden, auf der andern Seite ein entschiedener Fortschritt, mit dem allmählich in der Geschichte der Menschheit Axiome und Normen zur „tatsächlichen Geltung" wenigstens bei der Mehrzahl oder bei den „Besseren" gekommen sind. Die tatsächliche Geltung ist entweder bei der Majorität zu suchen oder durch den Fortschritt der Geschichte zu konstatieren.

Der Appell an die Masse hat den Vorzug, besonders plausibel zu sein: der Aberglaube an die Majorität gehört zu den Spezialitäten unserer Zeit. Durch unsere natur-

gesetzliche Betrachtungsweise sind wir dahin gekommen, daß wir den Wahnsinn, der sich ja ebenso notwendig entwickelt wie das „normale" Denken, nur noch als eine von der üblichen abweichende Bewegung der Vorstellungen definieren, — daß wir im Verbrecher nur den Unglücklichen sehen, der nun einmal, ebenso naturnotwendig wie wir alle, anders will und handelt, als es von der großen Mehrzahl gebilligt wird. Was man früher das Abnorme nannte, ist bald für uns nur noch das Ungewöhnliche. Auf dem breiten Boden der Naturnotwendigkeit aber ist das Ungewöhnliche ebenso berechtigt, wie das Gewöhnliche: da gibt es überhaupt kein Recht, sondern nur die Macht, die Existenz, und was die Majorität an dem einzelnen tut, der von ihren Gewohnheiten abweicht, das beruht nur auf dem brutalen „Recht" des Stärkeren. Wenn man keinen anderen Gesichtspunkt, als den der tatsächlichen Konstatierung und der genetischen Erklärung hat, so ist es in alle Wege unmöglich, den Wert der einzelnen Erscheinungen gegen einander abzuschätzen: das, was die Majorität anerkennt — sei sie auch noch so groß —, ist darum noch nicht das Rechte. Die Wissenschaft muß protestieren, wenn auch in sie das Verfahren heutiger Politik eingeführt werden soll. Die Quantität tatsächlicher Billigung ist niemals ein Beweis der Normalität. Die Mehrheit kann ebenso gut fehl gehen wie der einzelne, und es fragt sich sehr, wofür die größere Wahrscheinlichkeit ist. Und wer jene Meinung, die Norm sei in der Überzeugung der Mehrzahl gegeben, ernstlich vertreten wollte, den braucht man nur zu fragen, ob denn die Majorität niemals geirrt und gefehlt habe. Die Unterwerfung unter das Urteil der Masse — das wäre ein trauriger Ausgang der Bemühungen der Philosophie.

Eine ähnliche Beugung vor der brutalen Tatsache liegt vor, wenn man, lediglich vom Standpunkt der genetischen Erklärung aus, in der Bewegung der menschlichen Geschichte

das beweisende Kriterium für die „Geltung" der Axiome sucht und wenn man meint, das Normale mit demjenigen begründen zu dürfen, was durch den geschichtlichen Fortschritt zu immer tieferer, festerer, umfassenderer Anerkennung gekommen ist. Neben allen anderen macht man dabei die Voraussetzung, daß im Verlauf des historischen Prozesses von selbst, durch dessen naturnotwendige Entfaltung, die Vernunft zum Durchbruch komme, und man konstituiert, so scheint es, die Auffassung des Normalen durch Reflexion auf den historischen Fortschritt. Zugegeben zunächst, was außerdem nicht so ganz zweifellos sein dürfte, daß jene Voraussetzung zuträfe, so bliebe doch immerhin noch festzustellen, was in der geschichtlichen Bewegung Fortschritt, d. h. Verbesserung, Annäherung an das Normale und Vernünftige, genannt werden soll. Das wird doch hoffentlich jeder zugeben, daß durchaus nicht immer das Spätere eo ipso als solches das Bessere ist. Veränderung ist nicht Fortschritt. Das klingt sehr trivial und selbstverständlich. Aber es heißt vielleicht, den Finger in eine offene Wunde unserer Zeit legen, wenn man diese Trivialität ausspricht. Denn je mehr die rein genetische Betrachtung maßgebend wird, um so leichter entsteht die Täuschung, als sei auch in der Kulturentwicklung des Menschen immer das Neue zugleich das Bessere, das Anerkennungswertere. Für den Standpunkt der erklärenden Theorie gibt es nur Früheres und Späteres, gibt es eben nur Veränderung: ob die Veränderung ein Fortschritt ist, das läßt sich mit der genetischen Untersuchung allein nicht entscheiden; dazu gehört allemal ein Maßstab, die Vorstellung eines Zwecks, wonach der Wert der Veränderungen bestimmt wird. Wer daher überhaupt von einem „Fortschritt" in der Geschichte spricht, der nimmt, indem er den genetisch zu erklärenden Prozeß beurteilt, mit klarem oder unklarem Bewußtsein irgend ein Ideal, einen Zweck, eine Norm als Maßstab an, um mit

Rücksicht darauf die einen Veränderungen als Fortschritt, die anderen als Stillstand und Rückgang zu bezeichnen. Die rein naturalistische Betrachtung kennt nur notwendige Veränderungen und weiß von ihrem Werte nichts. Wenn man von der historischen Untersuchung auch den Nachweis des Fortschritts erwartet, so muß sie eine Voraussetzung über den Zweck besitzen, nach welchem der Fortschritt gemessen werden soll; beurteilende Geschichte ist nur durch ein zweckbestimmtes Bewußtsein möglich. Wer daher die Geltung der Axiome aus dem Fortschritt der Geschichte ableiten will, der muß schon ein Prinzip haben, wonach er in dieser Hinsicht bestimmt, was Fortschritt genannt werden soll: er muß also entweder das Bewußtsein der Axiome als Maßstab für die Beurteilung der historischen Erscheinungen schon voraussetzen, oder er muß für jeden Moment der Geschichte dasjenige, was nun gerade zu leidlich allgemeiner Anerkennung und Anwendung gekommen ist, als „giltiges" Axiom anerkennen. Im letzteren Falle würde ein historischer Relativismus daraus resultieren, der noch niemals ernsthaft behauptet worden ist; im ersteren Falle macht somit gerade die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung im Geheimen die Voraussetzung einer absoluten Geltung, nach der sie den historischen Prozeß beurteilt. Wenn man erst einmal die Geltung der Axiome festgestellt oder angenommen hat, dann kann man sehr gut auch zeigen, wie sie in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit zur faktischen Anerkennung gekommen sind und wie eben darin der Fortschritt dieser Geschichte besteht. Um die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, muß man nicht nur die Geschichte, sondern auch die Vernunft kennen.

Eine „Kritik der historischen Vernunft" ist also ein sehr löbliches Unternehmen: sie muß nur eben eine Kritik sein, und als solche bedarf sie eines Maßstabes. Wenn man „ganz vorurteilslos" den historischen Verlauf betrachtet,

so findet man, daß bald dies, bald jenes geglaubt und anerkannt worden ist; man kann die sprachlichen Vorgänge und die geschichtlichen Denkbewegungen konstatieren, welche zu diesen Überzeugungen Veranlassung gegeben haben; man kann auch schließlich konstatieren, welche Axiome zur Zeit in den bevorzugten Kreisen der Menschheit, die sich selbst als Kulturvölker bezeichnen, anerkannt werden: aber damit kommt man nicht über die simple Tatsache hinaus, und der Umstand, daß der kausal bedingte Prozeß des menschlichen Gattungslebens zum Bewußtsein gewisser Sätze geführt hat, beweist nicht das Geringste für ihre absolute Geltung oder ihre Berechtigung: es wäre ja ebenso gut möglich, daß, etwa vermöge ursprünglich unglücklicher Richtung und steter Häufung der Vorstellungsassoziation unter dem Einflusse alltäglicher Bedürfnisse, diese gesamte Entwicklung zu lauter Täuschungen und Torheiten geführt hätte, die wir nur eben deshalb jetzt für Wahrheit hielten, weil wir darin unentfliehbar eingeschlossen sind. Wenn deshalb die genetische Methode in der sog. völkerpsychologischen Behandlung, welche ihre bedeutendste und edelste Erscheinung ist, an der Hand der Sprachwissenschaft und der Kulturgeschichte die allmähliche Genesis des axiomatischen Bewußtseins der indogermanischen Rasse darstellt, so löst sie damit eine hohe geschichtliche Aufgabe, aber nicht das Problem der Philosophie: denn die „Geltung" der Axiome kann unmöglich damit erschöpft sein, daß sie durch die historische Notwendigkeit bei gewissen Gruppen der Menschheit zur Anerkennung gelangt sind; und der Fortschritt, der auf diese Weise in der Geschichte nachgewiesen werden soll, darf doch nur deshalb als solcher bezeichnet werden, weil man von vornherein die Geltung der Axiome voraussetzt und alles dasjenige als Fortschritt ansieht, was zum Bewußtsein und zur Anerkennung davon geführt hat.

So zeigt es sich, daß die genetische Methode für die

Axiome nie etwas anderes als einen gewissen Umkreis von empirischer Geltung der Axiome aufweisen kann und dabei doch in eben diesem Aufweise ihre normative Bedeutung in Anspruch nimmt. Die quantitativen und die zeitlichen Verhältnisse genügen nicht, um diesen Axiomen irgend ein höheres Recht zu vindizieren, als es jedem beliebigen anderen Produkte des psychischen Mechanismus zukommt, und alle entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen setzen, geradeso wie jede empirische Forschung, das gesamte System des normalen Bewußtseins schon voraus. Dagegen bedarf die kritische Methode, abgesehen von der Unterwerfung unter die formalen Denkregeln, ohne welche, wie oben erwähnt, auch sie nicht denken kann, nur einer einzigen Gesamtvoraussetzung: derjenigen nämlich, daß es ein normales Bewußtsein gibt, dessen Grundsätze anerkannt werden müssen, sofern überhaupt irgend etwas allgemeine Geltung haben soll. Die allgemeine Geltung, von der hier die Rede ist, darf also nicht im Sinne des tatsächlichen Anerkanntwerdens, sondern nur des Anerkanntwerdensollens verstanden werden. Gleichgültig, wie weit die faktische Anerkennung reicht, baut sich die kritische Methode auf der Überzeugung auf: es gibt allgemeine Werte, und damit diese erreicht werden, muß sich der empirische Prozeß des Vorstellens, Wollens und Fühlens in denjenigen Normen bewegen, ohne welche eben die Erfüllung des Zwecks nicht denkbar ist; diese allgemeinen Werte sind die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen und Handeln, die Schönheit im Fühlen, und alle diese drei Ideale repräsentieren jedes auf seinem Gebiete nur das Verlangen nach demjenigen, was der allgemeinen Anerkennung *würdig* ist. Diese Würdigkeit ist natürlich aus den faktischen Prozessen des Anerkennens nicht herauszulesen; sie besitzt eine unmittelbare Evidenz, mit der sie sich, wenn sie an irgend einem beliebigen empirischen Inhalte zum Bewußtsein gekommen ist, zur faktischen Geltung im einzelnen Bewußtsein bringt.

Die Voraussetzung der kritischen Methode ist also der Glaube an die allgemeingiltigen Zwecke und an ihre Fähigkeit, im empirischen Bewußtsein erkannt zu werden. Wer diesen Glauben nicht hat oder ihn erst „bewiesen" haben möchte, wer sich künstlich — denn von Natur haben wir jene Überzeugung alle — davon überredet, daß es nichts Allgemeingültiges gebe, — der bleibe daheim: mit ihm weiß die kritische Philosophie nichts anzufangen. Der Logiker wendet sich nicht an den, der da leugnet, daß es einen Zwang des normalen Denkens gibt; die Ethik hat mit dem nichts zu schaffen, der absolut kein Gebot des richtigen Wollens anerkennt, und die Ästhetik ist für denjenigen ein Unding, der die allgemeine Mitteilbarkeit, auf welcher das Wesen des ästhetischen Eindrucks beruht, in Abrede stellt. Eine philosophische Untersuchung ist nur zwischen denjenigen möglich, welche überzeugt sind, daß eine Norm des Allgemeingültigen über ihren individuellen Tätigkeiten steht, und daß es möglich ist, diese zu finden.

Mit dieser Voraussetzung begeht nun die kritische Methode von vornherein einen Zirkel. Wer sie handhabt, muß voraussetzen, daß sowohl er selbst, als auch derjenige, an welchen er sich mit seiner Untersuchung wendet, das normale Bewußtsein wenigstens in einem gewissen Umfange besitze. Nirgend anders kann die Ästhetik die Prinzipien des guten Geschmacks finden, als bei denjenigen, bei denen sie ihn von vornherein vermutet. Wo in aller Welt soll die Ethik die Prinzipien der Moral suchen, wenn nicht im gemeinsamen Bewußtsein derjenigen, von denen vorausgesetzt wird, daß sie richtig urteilen und handeln? So kann auch die Logik die Regeln des wahren Vorstellens nur bei solchen suchen, denen sie ihre Befolgung von vornherein zutraut. Alle drei haben in dieser Weise ein Ideal des normalen Menschen, das sie voraussetzen, um es zur Darstellung zu bringen. Auch hier gilt, was Lotze gesagt hat, daß, da

dieser Zirkel einmal unvermeidlich ist, man ihn reinlich begehen soll.

Um dies zu tun, ist es zunächst erforderlich, den schwersten Vorwurf gegen die kritische Methode zurückzuweisen, der sich gerade an dieser Stelle erhebt. Denn alle diejenigen, welche sich auf das normale Bewußtsein besinnen wollen und es zu diesem Zwecke bei sich selbst und anderen voraussetzen müssen, sind doch eben empirisch bestimmte Individuen, und die psychologische Notwendigkeit wird es mit sich bringen, daß ihnen dasjenige, was durch den historischen Prozeß als axiomatisches Bewußtsein in ihnen erzeugt worden ist, unmittelbar jene höchste Evidenz des Normalbewußtseins zu haben scheint, daß sie also das für sie selbst faktisch Gültige mit dem Allgemeingültigen verwechseln. Die kritische Methode scheint den schlimmsten Fehler zu machen, indem sie den Standpunkt des philosophierenden Individuums zur absoluten Norm erhebt, und wäre das der Fall, so wäre sie einfach gerichtet.

Diese ernste Gefahr besteht in der Tat, und sie hat sich oft genug, am meisten bei der Ethik und der Ästhetik, in schweren Irrtümern gezeigt. Die Verabsolutierung historisch bestimmter, durch besondere soziale oder gar individuelle Verhältnisse hervorgerufener Auffassungsweisen ist ja gerade dasjenige, was man zumeist gegen die kritische und zugunsten der genetischen Methode ins Feld führt. Und diese Gefahr erscheint in der Tat unvermeidlich, so lange man die Sache so auffaßt, als habe man sich auf dasjenige, was allgemein anerkannt werden soll, nur so einfach zu besinnen, und als genüge das Gefühl der Evidenz, um den einzelnen zu versichern, daß er es nicht nur mit einer individuellen oder einer bei mehreren vorhandenen Meinung zu tun habe. Die Täuschbarkeit der subjektiven Evidenz ist die allbekannte Tatsache, an der dies Verfahren unvermeidlich scheitern müßte. Bei der einfachen und unmittelbaren

Evidenz allein darf sich somit die philosophische Besinnung nicht beruhigen, sondern die kritische Methode verlangt durchaus eine durch bestimmte systematische Maßregeln vermittelte, dadurch in sich berichtigte und eben damit allein berechtigte Evidenz.

Hier ist es nun, wo das Prinzip des teleologischen Zusammenhanges, das zuerst von Fichte in die kritische Philosophie eingeführt worden ist, wenn es richtig verstanden wird, die Schwierigkeiten aus dem Wege räumt. Wenn es sich dabei offenbar darum handelt, aus dem, was der einzelne vermöge der historischen Bestimmtheit seines Vorstellungslebens für normal und axiomatisch halten muß, dasjenige auszuschließen, was nur empirischen Ursprungs ist, so ist das nach allem Vorigen wiederum durch vergleichende Induktion oder genetische Betrachtung nicht möglich, und es bleibt daher nur übrig, das Normale an der Hand einer teleologischen Betrachtung *aufzusuchen*. Von ihrer einzigen Voraussetzung her, daß es Vorstellungen, Willensentscheidungen und Gefühle geben soll, welche allgemein gebilligt werden dürfen, hat die kritische Methode alle diejenigen Bewegungsformen des psychischen Lebens sich zum Bewußtsein zu bringen, welche als unerläßliche Bedingungen für die Realisierung jener Aufgabe aufgewiesen werden können, und sie hat bei diesem Aufweise auf keinerlei besondere, gegebene Einzelbestimmungen des wirklichen Seelenlebens als auf Beweisgründe zu rekurrieren. Das allein kann gemeint sein, wenn man verlangt, daß der Nachweis der a priori geltenden Axiome und Normen selbst nicht empirischen Charakters sein dürfe.

Das System der Logik also ist der Inbegriff aller derjenigen teleologisch zu entwickelnden Grundsätze, ohne welche es kein allgemeingültiges Denken würde geben können; die Normen der Ethik entwickeln sich als die Mittel zur Herbeiführung eines Wollens und Handelns, welches allgemeine

Billigung verdient; die Regeln der Aesthetik sind die Bedingungen, unter denen allein ein allgemein mitteilbares Gefühl möglich ist. Alle Axiome, alle Normen erweisen sich — unabhängig von jedem besonderen Inhalt und von jeder historischen Bestimmtheit — als Mittel zum Zweck der Allgemeingültigkeit. Es giebt keine Logik, wenn nicht, gleichgültig welches im einzelnen Falle der Inhalt der Vorstellungen ist, gewisse Verbindungs- und Anordnungsweisen als Gesetze des Denkens gelten, — keine Ethik, wenn nicht, unabhängig von der empirischen Bestimmung unserer Motive, gewisse Normen über ihre Verhältnisse bestehen, — keine Aesthetik, wenn nicht, welches auch der Inhalt der einzelnen Anschauungen und der dadurch hervorgerufenen Gefühle sei, bestimmte Regeln über die Art ihres Zusammenwirkens obwalten.

Darin besteht die unvergängliche Größe und zugleich die historische Wirkung Fichtes, daß er diesen teleologischen Charakter der kritischen Methode klar erkannte und die Aufgabe der Philosophie dahin bestimmte, das System der (im teleologischen Sinne) notwendigen Vernunfthandlungen aufzustellen. Deshalb entwickelte er alles das, was Kant Anschauungen, Begriffe, Grundsätze, Ideen, Maximen, Regeln u. s. w. genannt hatte, in Einer Reihe, um jede dieser normalen Funktionen als eines der Glieder in dem System der Lösung einer Gesamtaufgabe des Bewußtseins zu begreifen: er deduzierte das Normalbewußtsein als ein teleologisches System. Der Grund dafür, daß bis auf den heutigen Tag die wenigsten diesen Gedanken verstanden haben, lag neben mancherlei Wunderlichkeiten seiner Darstellung hauptsächlich in der metaphysischen Tendenz, die er seiner Konstruktion gab und deren die gewöhnliche Meinung auf den Kopf stellende Konsequenz genügte, um ihn der Masse unsympathisch zu machen.

Aber der tiefere Fehler der „Wissenschaftslehre" besteht

darin, daß sie ganz allein aus der Bestimmung des Zwecks (sie formulierte ihn als die Aufgabe des empirischen Ich, allgemeines Ich zu werden!) nun auch alle Mittel zu seiner Realisierung deduzieren zu können meinte. Deshalb mußte sie, um den Fortschritt von einer „Vernunfthandlung" zur anderen teleologisch zu konstruieren, von Schritt zu Schritt Widersprüche statuieren, deren Lösung weiter treiben sollte[1]), und so schlug die kritische in die dialektische Methode um. Aber diese kann, so wenig wie irgend eine andere Form der Deduktion, die Mannigfaltigkeit des Besonderen aus ihrem Prinzip herausholen. Auch die teleologische Konstruktion bedarf nicht nur der Zweckbestimmung, sondern auch der Berücksichtigung des Materials, in welchem der Zweck realisiert werden soll.

Sie bedarf ihrer freilich niemals, — und das ist im Gegensatze gegen den Charakter der Voraussetzungen der genetischen Methode ganz ausdrücklich zu betonen —, sie bedarf ihrer niemals, um die teleologische Aufzeigung der Axiome und Normen zu begründen, aber sie bedarf ihrer desto mehr, um die Axiome und die Normen zu finden und zum Bewußtsein zu bringen. Wie überhaupt sowohl in dem individuellen Geiste als auch in demjenigen der Gattung die Normen nur durch Vermittlung der einzelnen erfahrungsmäßigen Tätigkeiten zum Bewußtsein kommen, für welche in ihnen die Begründung und Berechtigung gesucht werden muß, so kann auch die Philosophie ihre Aufgabe, die Normen zu suchen, nur an der Hand der Erfahrung lösen, indem sie den einzelnen Tätigkeiten gegenüber, welche sie vorfindet, sich darauf besinnt, welche Anforderungen diese erfüllen müssen, um als allgemeingültig gebilligt werden zu dürfen. Nicht den einzelnen Inhalt, wohl aber den allgemeinen

---

1) Das Nähere darüber s. in des Verf. „Geschichte der neueren Philosophie", Bd. II, 4. Aufl., Leipzig 1907, S. 209 ff.

Charakter des Materials muß man kennen, um sich die Aufgaben zum Bewußtsein zu bringen, welche dadurch gelöst werden sollen [1]).

So kann die Logik schon nach dem allgemeinsten Blicke auf den Vorstellungsmechanismus konstatieren, daß es kein gemeinsames Denken und in diesem kein allgemeingültiges Resultat geben würde, wenn nicht eine formale Denknotwendigkeit bestände. Deren Wesen kann man etwa als das „Axiom der Konsequenz" dahin aussprechen, daß, sobald einmal irgend welche Vorstellungen als wahr anerkannt worden sind, auch alle diejenigen Beziehungen und Verknüpfungen als wahr anerkannt werden müssen, welche sich nach den (weiterhin zu suchenden) logischen Normen daraus ergeben. Der Satz, daß, wer die Voraussetzung zugegeben hat, auch ihre logisch entwickelten Konsequenzen zugeben muß, ist eine so selbstverständliche Erweiterung der alten Regel: „mit dem Grunde ist auch die Folge gegeben", daß er als Prinzip des Beweisens wie jene gelten kann, zugleich aber den allgemeinen Charakter der Denknotwendigkeit ausdrückt. Ebenso wird man leicht aus dem Zweck der Allgemeingültigkeit durch Reflexion auf die psychologisch bekannten Funktionen der Billigung und Mißbilligung teleologisch das Verbot einleuchtend machen können, daß, was bejaht wird, nicht verneint werden darf, und wird es als Satz des Widerspruchs zu formulieren haben. Endlich wird man für die zwischen Bejahung und Verneinung in der Mitte liegende Suspension des Urteils sich auf das Prinzip besinnen können, daß man sich allen Urteilen gegenüber, für welche zureichende Gründe weder des Bejahens noch des Verneinens vorliegen, problematisch zu verhalten hat, und dies läßt sich dann als Satz vom zureichenden Grunde formulieren.

1) Sehr gut hat dies für die logischen Fragen Lotze in der Einleitung zu seiner Logik (1874) entwickelt.

Mögen nun auch diese Sätze noch so selbstverständlich bei der Subsumtion des Vorstellungsmechanismus unter den Zweck des allgemeingültigen Denkens sich mit teleologischer Konsequenz geltend machen, so sind es doch eben verschiedene empirisch bekannte Verhältnisse des Vorstellungsverlaufs, welche den Anlaß geben müssen, daß man sich auf diese Normen oder Axiome besinnt. Freilich liegt der Grund für ihre Geltung nicht in jenen Anlässen; aber sie bilden gewissermaßen das Gerüst, dessen wir bedürfen, um an dem Bau des Normalbewußtseins zu arbeiten. Und je weiter nun etwa die Logik fortschreitet, indem sie die einzelnen Denknormen aufsucht, immer muß sie an die in der empirischen Psychologie, wenn auch nur in der rohesten Weise, beschriebenen Formen der Vorstellungsverknüpfung ihre Besinnung auf deren korrekte Gestaltung anknüpfen. Nur in engeren Gruppen zeigt sich unter den logischen Normen ein teils selbst wieder logischer, teils teleologischer Zusammenhang, das erstere z. B. in dem Verhältnis einiger Schlüsse zu den Folgerungen, das letztere in dem Zusammenhange der Kategorien, wenn es sich etwa erweist, daß das Problem der Substantialität nur durch den Begriff der Kausalität zu lösen ist, u. s. f.

Auf diese Weise kommt selbst in der am meisten durchgebildeten und zum System entwickelten philosophischen Disziplin, der Logik, der Tatbestand zum Vorschein, daß nur streckenweise das in sich zusammenhängende System der Normen auch in unserem Bewußtsein zusammenhängt, daß wir vielmehr im allgemeinen darauf angewiesen sind, auf die empirischen Veranlassungen hin, welche in der tatsächlichen Bewegung des individuellen und des sozialen Geisteslebens liegen, uns auf die einzelnen Normen zu besinnen und ihre teleologische Bedeutung hinsichtlich des Zwecks der Allgemeingültigkeit uns zum Bewußtsein zu bringen.

Hieraus ergibt sich nun die methodische Bedeutung,

welche das Tatsachenmaterial aus der Psychologie und aus der Geistesgeschichte für die Philosophie und ihre kritische Behandlung der Axiome besitzt. Haben wir bisher das entscheidende Gewicht darauf legen müssen, daß in allen diesen Tatsachen und somit in der psychologisch oder historisch nachweisbaren empirischen Geltung niemals der Beweis für die normative Geltung gesucht werden kann, so müssen wir nun das positive Verhältnis ins Auge fassen, worin diese selben Tatsachen eine geordnete Auffindung der Normen und eine zusammenhängende Besinnung auf das Recht ihrer Geltung ermöglichen. Die kritische Methode darf die Tatsachen der Psychologie und der Geschichte niemals als Geltungsgründe für die Normen anerkennen, aber sie bedarf ihrer als der Gegenstände, an denen sie ihre philosophische Prüfung und Besinnung vollzieht. Diese Prüfung selbst wird immer auf die Betrachtung des teleologischen Zusammenhanges und der teleologischen Erforderlichkeit in dem oben entwickelten Sinne hinauslaufen: aber ihre Voraussetzung wie ihren Gegenstand bilden eben die *Geltungsansprüche*, welche teils mit der Naturnotwendigkeit des allgemeinen psychischen Wesens des Menschen teils mit der geschichtlichen Notwendigkeit der fortschreitenden Kulturentwickelung erhoben werden. Die genetischen Tatsachen sind in der Philosophie niemals Beweisgründe, wohl aber die Gegenstände der Kritik: Psychologie und Geschichte müssen das Erkenntnismaterial aus seiner vorwissenschaftlichen Unbestimmtheit soweit herausgearbeitet haben, daß die Probleme der Philosophie in begrifflich bestimmter und geordneter Weise daraus entwickelt werden können.

Danach bestimmt sich zunächst das Verhältnis der Philosophie zur empirischen Psychologie. Da es keine Möglichkeit gibt, bloß aus dem Zwecke der Allgemeingültigkeit alle die besonderen Bedingungen für dessen Erfüllung deduktiv abzuleiten, — da wir, mit anderen Worten, das

Normalbewußtsein nicht an sich, sondern nur in seiner Beziehung zum empirischen Bewußtsein kennen, so bedarf die Philosophie des *Leitfadens* der empirischen Psychologie, um sich in geordneter Weise auf die einzelnen Axiome und Normen zu besinnen. Aber die allgemeinen Vorstellungen von den psychischen Funktionen, welche dabei der empirischen Kenntnis entnommen werden, sind weit davon entfernt, die Normen und die allgemeinen Sätze, welche an ihnen auf teleologischem Wege gewonnen werden, ihrerseits zu begründen. Die Begründung der Axiome und Normen liegt lediglich in ihnen selbst, in der teleologischen Bedeutung, welche sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingültigkeit besitzen. Wo sie als solche nachgewiesen werden können, da ist aber auch nicht mehr die bloße Tatsächlichkeit der Geltung, sondern da ist die *immanente Notwendigkeit des teleologischen Zusammenhanges* vorhanden.

So entnimmt die philosophische Betrachtung der empirischen Psychologie z. B. die Dreiteilung der psychischen Funktionen, welche sich in der Dreizahl der philosophischen Disziplinen wiederholt, und dabei ist es ganz klar, daß diese Einteilung für sie nirgends einen Erkenntnisgrund, sondern eben nur einen Leitfaden darstellt, dessen sie in Ermangelung des deduktiven Verfahrens zur Aufsuchung der Normen bedarf. Dieselbe Rolle spielen dann innerhalb der einzelnen Teile der Philosophie die besonderen Unterscheidungen, mit denen die empirische Psychologie ihre Gegenstände einteilt. Würden alle diese psychologischen Einteilungen umgeworfen, so fiele damit vielleicht auch die Einteilung der Philosophie, aber nicht die Gewißheit der Normen und der Axiome, welche auf diesen empirisch psychologischen Begriffen nicht beruht, sondern nur mit ihrer Hilfe zum Bewußtsein gekommen ist.

Indessen ist die Hilfe, welche die kritische Methode von der Psychologie zu erwarten hat, in der Hauptsache auf

diese Bestimmung der formalen Ordnung beschränkt: sachlich ist sie äußerst gering. Denn in dem allgemeinen, natürlich bestimmten Wesen des Menschen, auf dessen wissenschaftliche Theorie die Psychologie ausgeht und allein ausgehen kann, ist zuletzt immer nur die formale Möglichkeit für die inhaltliche Entwicklung der Vernunftwerte und damit der normativen Bestimmungen gegeben, um die es sich in der Philosophie handelt. Diese Entwicklung selbst aber ist die Sache und der eigentliche Sinn des historischen Prozesses. Deshalb bildet die Geschichte in noch viel höherem Maße als die Psychologie das Organon der kritischen Philosophie, indem diese die Gestaltung, worin die Normen als tatsächlich geltende Prinzipien des Kulturlebens historisch gegeben sind, zu Gegenständen ihrer teleologischen Untersuchung und damit zum empirischen Anlaß für ihre kritische Besinnung zu machen hat. Dabei schützen der Wechsel und die Mannigfaltigkeit dieser geschichtlichen Gestaltungen das kritische Denken vor dem Historismus, d. h. vor dem historischen Relativismus, der sich etwa mit der zeitlichen, geschichtlich als notwendig zu begreifenden Geltung jeder dieser Gestaltungen begnügen und auf die Erfassung einer davon unabhängigen absoluten Geltung verzichten wollte. Jedes historisch bedingte Denken wird freilich die Bescheidenheit haben müssen, von den Grenzen seiner eignen Leistungsfähigkeit überzeugt zu sein: es wird sich, durch die Wandlung der Meinungen in der Geschichte gewarnt, immer vorhalten müssen, daß es niemals absolut sicher sein kann, auch mit der vollkommensten Evidenz und ihrer teleologischen Vermittlung zu völlig unverrückbaren Ergebnissen gelangt zu sein. Aber das betrifft nur die individuelle, geschichtlich bedingte und begrenzte Leistungsfähigkeit der Philosophen: ihr gegenüber bleibt die Aufgabe der Philosophie, die stetige Arbeit an ihrer Lösung und die Überzeugung, daß sie an einer Anzahl von Punkten in der Tat bereits gelöst sei, unbeirrt bestehen.

Es war deshalb eine tiefe Weisheit, mit der Hegel den systematischen Inhalt der Philosophie aus den Bewegungen des Vernunftbewußtseins in der Geschichte herauszuarbeiten unternahm. Aber in seiner Ausführung dieses Gedankens ist in einer Weise und aus Gründen, über die an dieser Stelle nicht genauer gehandelt werden kann, die kritische Begriffsarbeit mit dem Historismus so eigenartig verwachsen, daß sie kaum von einander zu scheiden sind und die Ausdeutung nach der einen Seite ebenso gut gestatten wie nach der andern. In der Absicht nämlich, jeder Gestaltung, welche die Vernunftprinzipien im Fortgang des geschichtlichen Lebens erfahren haben, ihren relativen Anteil an dem Geltungsrecht des Ganzen zu retten, griff Hegel zu den künstlichen Mitteln der Dialektik, um sie alle trotz ihrer Verschiedenheiten, ihrer Gegensätze und sogar ihrer Widersprüche zu einer in sich gegliederten Einheit zusammenzuarbeiten. Vor diesem positiven, harmonisierenden Zuge des historischen Optimismus mußte deshalb die Energie der Kritik, die scheidende und ausscheidende Messung des Einzelnen an dem Ideal absoluter Geltung, obwohl sie bei Hegel durchaus nicht fehlt, wenigstens in der Darstellung zurücktreten und oft bis zur Unkenntlichkeit verwischt werden.

Durch dieselben Eigentümlichkeiten seiner Methode ist Hegel auch dazu gekommen, der historischen Reihenfolge, worin die Vernunftinhalte aufgetreten sind, systematische Bedeutung beizumessen: gerade darin besteht das Charakteristische seiner Dialektik, für welche deshalb die zeitlichen Vermittlungen gleichgültig wurden. Für die kritische Methode kann der geschichtliche Entwicklungsgang in seiner wesentlich empirischen, der „Idee" gegenüber zufälligen Bestimmtheit diese systematische Bedeutung nicht haben. Gleichwohl ist er für sie nicht bedeutungslos, denn der historische Prozeß bildet in sich selber eine immanente Kritik. Ihn als solche zu verstehen, darf man freilich die zeitliche Reihenfolge nicht

eo ipso als „Fortschritt", das Folgende nicht als das „Wahrere" betrachten, um schließlich bei dem Letzten als dem vorläufig Geltenden stille zu stehen; sondern es bedarf eben dazu des stetigen Hinblicks auf jene Zwecke der Normalität, die für die kritische Methode die allgemeine Richtschnur bilden. Diese historische Kritik ist also weit entfernt, sich etwa an den Erfolg als ihr maßgebendes Kriterium zu binden; sie ist von der tatsächlichen Anerkennung in jeder Hinsicht unabhängig.

In dieser Weise erwächst für die Philosophie die Erkenntnis aller inhaltlichen Vernunftwerte aus der kritischen Durchleuchtung der Geschichte. In der historischen Entwicklung der Wissenschaften und ihrer axiomatischen Voraussetzungen, in den großen Konzentrationen des sittlichen, des staatlichen, des sozialen Lebens und in der Ausprägung der dafür geschaffenen Institutionen und Organisationen, in den Mitwelt und Nachwelt ergreifenden und bezwingenden Gestaltungen künstlerischer Schaffenskraft, — in diesem viel verflochtenen Werdegang der Kulturwerte finden Logik, Ethik und Ästhetik die sich gegenseitig ergänzenden und berichtigenden Materialien für ihre Anwendung der kritischen Methode.

Ein wertvolles Ergebnis endlich, das die Philosophie solcher historischen Orientierung verdankt, besteht in der Grenzbestimmung der absoluten Werte. Gerade die historische Besinnung zeigt die Punkte, an denen die Bestimmung des „Apriori", des in der teleologischen Struktur absolut und unerläßlich Geltenden aufhört, an denen deshalb die Kriterien der tatsächlichen Anerkennung und der historischen Gewährleistung durch einen sichtlich und zweifellos fortschreitenden Prozeß der Befestigung und der Ausscheidung eintreten müssen. An solchen Stellen führt die kritische Methode zum Teil zu dem negativen Ergebnis, die Gebiete festzustellen, in denen der Anspruch auf normative Allgemein-

gültigkeit, welcher den Gegenstand ihrer Untersuchung bildet, sich nicht oder noch nicht rechtfertigen läßt. Die verschiedenen Disziplinen der Philosophie zeigen in dieser Hinsicht einen sehr verschiedenen Ertrag. Am größten ist der Umfang des Allgemeingültigen, das wir mit voller kritischer Sicherheit behaupten dürfen, zweifellos in der Logik: er ist schon wesentlich geringer in der Ethik, und er ist am geringsten in der Ästhetik.

Geschichte und Naturwissenschaft.

(Straßburger Rektoratsrede. 1894.)

Es ist ein wertvolles Vorrecht des Rektors, daß er am Stiftungsfeste der Universität das Ohr ihrer Gäste und ihrer Mitglieder für einen Gegenstand aus dem Umkreise der von ihm vertretenen Wissenschaft in Anspruch nehmen darf: die Pflicht aber, welche diesem Recht entspricht, verwickelt den Philosophen in ganz besondere Bedenken. Freilich ist es für ihn verhältnismäßig leicht ein Thema zu finden, das mit Sicherheit auf allgemeines Interesse rechnen kann. Aber dieser Vorteil wird bedeutend durch die Schwierigkeiten überwogen, welche die Eigenart der philosophischen Untersuchungsweise mit sich bringt. Alle wissenschaftliche Arbeit ist darauf gerichtet, ihren besonderen Gegenstand in einen weiteren Kreis zu rücken und die einzelne Frage aus allgemeineren Gesichtspunkten zu entscheiden. Soweit steht es mit der Philosophie nicht anders als mit den übrigen Wissenschaften: aber während die letzteren mit einer für die Spezialforschung genügenden Zuverlässigkeit solche Prinzipien als fest und gegeben behandeln dürfen, ist es für die Philosophie wesentlich, daß ihr eigentliches Untersuchungsobjekt eben die Prinzipien selbst sind, daß sie also ihre Entscheidungen nicht aus einem Allgemeineren ableiten kann, sondern jedesmal im Allgemeinsten selber zu bestimmen hat. Für die Philosophie gibt es streng genommen überhaupt

keine Spezialuntersuchung; jedes ihrer Sonderprobleme dehnt seine Linien von selbst in die höchsten und letzten Fragen aus. Wer über philosophische Dinge philosophisch reden will, muß allemal den Mut haben, im Ganzen Stellung zu nehmen, und er muß auch den schwerer zu bewahrenden Mut haben, seine Zuhörer auf das hohe Meer allgemeinster Überlegungen hinauszuführen, wo dem Auge wie dem Fuß das feste Land zu entschwinden droht.

Durch solche Bedenken könnte der Vertreter der Philosophie sich wohl versucht finden, entweder nur ein historisches Bild aus seiner Wissenschaft zu zeichnen oder seine Zuflucht zu der besonderen Erfahrungswissenschaft zu nehmen, die ihm nach den noch bestehenden akademischen Einrichtungen und Gewöhnungen ebenfalls obzuliegen pflegt, — der Psychologie. Bietet doch auch sie eine Fülle von Gegenständen, die Jeden angehen und deren Behandlung um so sicherer Ausbeute verspricht, je mannigfaltiger die methodischen und sachlichen Gesichtspunkte sind, welche die lebhafte Bewegung dieser Disziplin in den letzten Jahrzehnten hat zu Tage treten lassen. Ich verzichte auf beide Auswege: ich möchte weder der Meinung Vorschub leisten, daß es nicht mehr Philosophie, sondern nur deren Geschichte gebe, — noch der anderen, als könne die Philosophie, wie sie Kant neu begründet hat, jemals wieder in den engen Rahmen derjenigen Spezialwissenschaft zusammenschrumpfen, deren Erkenntniswert er selbst unter den theoretischen Disziplinen am geringsten veranschlagte. Vielmehr erscheint es mir bei einer Gelegenheit wie der heutigen als Pflicht, dafür Zeugnis abzulegen, daß die Philosophie auch in ihrer jetzigen Form, wo sie alle metaphysische Begehrlichkeit abgelegt hat, sich jenen großen Fragen gewachsen fühlt, denen sie, wie den bedeutsamen Inhalt ihrer Geschichte, so auch ihren Wert in der Literatur und ihre Stellung im akademischen Unterricht verdankt. Und so reizt mich das Wagnis der Aufgabe,

jene Triebkraft der philosophischen Untersuchung, wodurch jedes Sonderproblem sich in die letzten Rätsel menschlicher Welt- und Lebensansicht ausweitet, Ihnen an einem Beispiel zu veranschaulichen, und daran die Notwendigkeit aufzuzeigen, mit welcher ein jeder Versuch, das scheinbar klar und einfach Bekannte zu vollem Verständnis zu bringen, uns schnell und unentfliehbar an die äußersten, von dunklen Geheimnissen umlagerten Grenzen unseres Erkenntnisvermögens drängt.

Wenn ich zu diesem Zwecke ein Thema aus der Logik, insbesondere aus der Methodologie, der Theorie der Wissenschaft wähle, so geschieht es in der Meinung, daß an einem solchen in besonders deutlicher, greifbarer Weise der innige Zusammenhang hervortreten muß, in welchem die Arbeit der Philosophie mit derjenigen der übrigen Wissenschaften steht. Nicht wissensfremd in eigner erdachter Welt, sondern in reichem Wechselverkehr mit aller lebendigen Wirklichkeitserkenntnis und mit allem Wertgehalte des wirklichen Geisteslebens hat die Philosophie bestanden und besteht sie: wenn ihre Geschichte die der menschlichen Irrtümer gewesen ist, so war der Grund davon der, daß sie guten Glaubens aus den Theorien der besonderen Wissenschaften als fertig und sicher übernahm, was auch in diesen nur höchstens als werdende Wahrheit hätte gelten dürfen. Dieser Lebenszusammenhang zwischen der Philosophie und den übrigen Disziplinen zeigt sich am deutlichsten gerade in der Entwicklung der Logik, welche nie etwas anderes war als die kritische Reflexion auf die vor ihr betätigten Formen des wirklichen Erkennens. Niemals ist eine fruchtbare Methode aus abstrakter Konstruktion oder rein formalen Überlegungen der Logiker erwachsen: diesen fällt nur die Aufgabe zu, das erfolgreich am Einzelnen Ausgeübte auf seine allgemeine Form zu bringen und danach seine Bedeutung, seinen Erkenntniswert und die Grenzen seiner Anwendung zu bestim-

men. Woher — um gleich das vornehmste Beispiel heranzuziehen — hat die moderne Logik, der griechischen Mutter gegenüber, die gereifte Vorstellung vom Wesen der Induktion? Nicht aus der programmatischen Emphase, mit der sie Bacon empfohlen und scholastisch beschrieben hat, sondern aus der Reflexion auf die tatkräftige Anwendung, welche diese Denkform in der Einzelarbeit der Naturforschung, von Sonderproblem zu Sonderproblem sich verfeinernd und steigernd, seit den Tagen Keplers und Galileis bewährt hat.

Auf denselben Zusammenhängen aber beruhen selbstverständlich auch die der neueren Logik eigentümlichen Versuche, in dem zu so bunter Mannigfaltigkeit ausgewachsenen Reiche des menschlichen Wissens begrifflich bestimmte Linien zur Grenzabsonderung der einzelnen Provinzen zu ziehen. Die wechselnde Vorherrschaft, welche in den wissenschaftlichen Interessen der neueren Zeit Philologie, Mathematik, Naturwissenschaft, Psychologie, Geschichte ausgeübt haben, spiegelt sich in den verschiedenen Entwürfen zum „System der Wissenschaften", wie man früher sagte, zur „Klassifikation der Wissenschaften", wie es heute genannt wird. Viel wurde dabei durch die universalistische Tendenz gefehlt, welche, mit Verkennung der Autonomie der einzelnen Wissensgebiete, alle Gegenstände dem Zwange einer und derselben Methode unterwerfen wollte, sodaß für die Gliederung der Wissenschaften nur noch sachliche, das hieß metaphysische Gesichtspunkte übrig blieben. So haben nach einander die mechanistische, die geometrische, die psychologische, die dialektische, in neuester Zeit die entwicklungsgeschichtliche Methode den Anspruch erhoben, von den engeren Feldern ihrer ursprünglichen fruchtbaren Anwendung ihre Herrschaft möglichst über den ganzen Umfang der menschlichen Erkenntnis zu erweitern. Je größer der Widerstreit dieser verschiedenen Bestrebungen erscheint, um so mehr erwächst für die Besonnenheit der logischen Theorie die weitausschauende Auf-

gabe, eine gerechte Abwägung jener Ansprüche und eine ausgleichende Scheidung ihrer Geltungsbereiche durch die allgemeinen Bestimmungen der Erkenntnislehre zu gewinnen. Die Aussichten dafür stehen nicht ungünstig. Durch Kant ist die methodische Auseinandersetzung der Philosophie mit der Mathematik und im Prinzip auch mit der Psychologie vollzogen worden. Seitdem hat das 19. Jahrhundert bei einer gewissen Erlahmung des anfangs überreizten philosophischen Triebes eine um so buntere Mannigfaltigkeit von Bestrebungen und Bewegungen in den besonderen Wissenschaften erlebt: in der Bewältigung zahlreicher neuer und neuartiger Probleme ist der methodische Apparat nach allen Seiten hin verändert und in nie vorher dagewesenem Maße zugleich verbreitert und verfeinert worden. Dabei haben sich die verschiedenen Verfahrungsweisen vielfach ineinander verästelt, und wenn dann doch jede einzelne für sich eine herrschende Stellung in der allgemeinen Welt- und Lebensansicht unserer Tage verlangt, so erwachsen gerade daraus der theoretischen Philosophie neue Fragen: und solche sind es, für welche ich, ohne sie irgendwie erschöpfen zu wollen, Ihr Interesse in Anspruch zu nehmen wünsche.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Einteilungen, wie ich sie hier im Auge habe, sich nicht mit der Gliederung decken können, welche die Wissenschaften in der Abgrenzung der Fakultäten finden. Diese ist aus den praktischen Aufgaben der Universitäten und deren geschichtlicher Entwicklung hervorgegangen. Dabei hat der praktische Zweck häufig vereinigt, was in rein theoretischer Hinsicht zu trennen, und auseinandergerissen, was sonst eng zu verbinden wäre: und dasselbe Motiv hat die eigentlich szientifischen mit praktischen und technischen Disziplinen mehrfach verschmolzen. Doch meine man nicht, daß dies alles zum Schaden der wissenschaftlichen Tätigkeit gewesen wäre: vielmehr haben die praktischen Beziehungen auch hier den Erfolg gehabt, eine

reichere und lebendigere Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Arbeitsgebieten hervorzurufen, als es vielleicht bei den abstrakteren Zusammenfassungen des Gleichartigen, wie sie in den Akademien vorliegen, der Fall gewesen wäre. Gleichwohl zeigen die Verschiebungen, welche die Fakultätsordnungen der deutschen Universitäten, insbesondere hinsichtlich der ehemaligen facultas artium in den letzten Jahrzehnten erfahren haben, eine gewisse Neigung, den methodischen Motiven der Gliederung größere Bedeutung einzuräumen.

Geht man diesen Motiven mit nur theoretischem Interesse nach, so darf zunächst als gültig vorausgesetzt werden, daß wir die Philosophie und doch wohl noch immer auch die Mathematik den Erfahrungswissenschaften gegenüberstellen. Die beiden ersteren mögen unter dem alten Namen der „rationalen" Wissenschaften zusammengefaßt werden, wenn auch in sehr verschiedener und hier nicht näher zu erörternder Bedeutung des Wortes. Es genügt für jetzt, ihre Gemeinsamkeit in der negativen Form auszusprechen, daß sie selbst nicht unmittelbar auf die Erkenntnis von etwas in der Erfahrung Gegebenen gerichtet sind, wenn auch die von ihnen gewonnenen Einsichten in anderen Wissenschaften für diesen Zweck verwendet werden können und sollen. Diesem gegenständlichen Momente entspricht auf der formalen Seite die logische Gemeinschaft, daß beide — Philosophie wie Mathematik — ihre Behauptungen niemals auf einzelne Wahrnehmungen oder auf Massen von Wahrnehmungen stützen, so sehr auch der tatsächliche, psychogenetische Anlaß für ihre Untersuchungen und Entdeckungen in empirischen Motiven liegen mag. Unter Erfahrungswissenschaften dagegen verstehen wir diejenigen, deren Aufgabe es ist, eine irgendwie gegebene und der Wahrnehmung zugängliche Wirklichkeit zu erkennen: ihr formales Merkmal besteht somit darin, daß sie zur Begründung ihrer Resultate neben

den allgemeinen axiomatischen Voraussetzungen und der für alles Erkennen gleichmäßig erforderlichen Richtigkeit des normalen Denkens durchweg einer Feststellung von Tatsachen durch Wahrnehmung bedürfen.

Für die Einteilung dieser auf die Erkenntnis des Wirklichen gerichteten Disziplinen ist gegenwärtig die Scheidung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften geläufig: ich halte sie in dieser Form nicht für glücklich. Natur und Geist — das ist ein sachlicher Gegensatz, der in den Ausgängen des antiken und den Anfängen des mittelalterlichen Denkens zu beherrschender Stellung gelangt und in der neueren Metaphysik von Descartes und Spinoza bis zu Schelling und Hegel mit voller Schroffheit aufrecht erhalten worden ist. Sofern ich die Stimmung der neuesten Philosophie und die Nachwirkungen der erkenntnistheoretischen Kritik richtig beurteile, so würde diese in der allgemeinen Vorstellungs- und Ausdrucksweise haften gebliebene Scheidung jetzt nicht mehr als so sicher und selbstverständlich anerkannt werden, daß sie unbesehen zur Grundlage einer Klassifikation gemacht werden dürfte. Dazu kommt, daß dieser Gegensatz der Objekte sich nicht mit einem solchen der Erkenntnisweisen deckt. Denn, wenn Locke den cartesianischen Dualismus auf die subjektive Formel brachte, äußere und innere Wahrnehmung — sensation und reflection — als die beiden gesonderten Organe für die Erkenntnis einerseits der körperlichen Außenwelt, der Natur, andererseits der inneren Geisteswelt einander gegenüberzustellen, so hat wiederum die Erkenntniskritik der neuesten Zeit diese Auffassung mehr als je ins Schwanken gebracht und die Berechtigung zur Annahme einer „inneren Wahrnehmung" als besonderer Erkenntnisart wenigstens stark in Zweifel gezogen. Auch würde weiterhin keineswegs zugegeben werden, daß die Tatsachen der sogenannten Geisteswissenschaften lediglich durch innere

Wahrnehmung begründet wären. Vor allem aber zeigt sich die Inkongruenz des sachlichen und des formalen Einteilungsprinzips darin, daß zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft eine empirische Disziplin von solcher Bedeutsamkeit wie die Psychologie nicht unterzubringen ist: ihrem Gegenstand nach ist sie nur als Geisteswissenschaft und in gewissem Sinne als die Grundlage aller übrigen zu charakterisiren; ihr ganzes Verfahren aber, ihr methodisches Gebahren ist vom Anfang bis zum Ende dasjenige der Naturwissenschaften. Daher sie denn es sich hat gefallen lassen müssen, gelegentlich als die „Naturwissenschaft des inneren Sinnes" oder gar als „geistige Naturwissenschaft" bezeichnet zu werden.

Eine Einteilung, welche solche Schwierigkeiten aufweist, hat keinen systematischen Bestand: indessen bedarf sie vielleicht, um ihn zu gewinnen, nur geringer Veränderungen der Begriffsbestimmung. Worin besteht denn die methodische Verwandtschaft der Psychologie mit den Naturwissenschaften? Offenbar darin, daß jene wie diese ihre Tatsachen feststellt, sammelt und verarbeitet nur unter dem Gesichtspunkte und zu dem Zwecke, daraus die allgemeine Gesetzmäßigkeit zu verstehen, welcher diese Tatsachen unterworfen sind. Dabei bringt es freilich die Verschiedenheit der Gegenstände mit sich, daß die besonderen Methoden zur Feststellung der Tatsachen, die Art und Weise ihrer induktiven Verwertung und die Formel, auf welche die gefundenen Gesetze sich bringen lassen, sehr verschieden sind; und doch ist in dieser Hinsicht der Abstand der Psychologie z. B. von der Chemie kaum größer, als etwa der der Mechanik von der Biologie: aber — worauf es hier ankommt — alle diese sachlichen Differenzen treten weit zurück hinter der logischen Gleichheit, welche alle diese Disziplinen hinsichtlich des formalen Charakters ihrer Erkenntnisziele besitzen: es sind immer Gesetze des Geschehens,

welche sie suchen, mag dies Geschehen nun eine Bewegung von Körpern, eine Umwandlung von Stoffen, eine Entfaltung des organischen Lebens oder ein Prozeß des Vorstellens, Fühlens und Wollens sein.

Demgegenüber ist die Mehrzahl derjenigen empirischen Disziplinen, die man wohl sonst als Geisteswissenschaften bezeichnet, entschieden darauf gerichtet, ein einzelnes, mehr oder minder ausgedehntes Geschehen von einmaliger, in der Zeit begrenzter Wirklichkeit zu voller und erschöpfender Darstellung zu bringen. Auch auf dieser Seite sind die Gegenstände und die besonderen Kunstgriffe, wodurch man sich ihrer Auffassung versichert, von äußerster Mannigfaltigkeit. Da handelt es sich etwa um ein einzelnes Ereignis oder um eine zusammenhängende Reihe von Taten und Geschicken, um das Wesen und Leben eines einzelnen Mannes oder eines ganzen Volkes, um die Eigenart und die Entwicklung einer Sprache, einer Religion, einer Rechtsordnung, eines Erzeugnisses der Literatur, der Kunst oder der Wissenschaft: und jeder dieser Gegenstände verlangt eine seiner Besonderheit entsprechende Behandlung. Immer aber ist der Erkenntniszweck der, daß ein Gebilde des Menschenlebens, welches in einmaliger Wirklichkeit sich dargestellt hat, in dieser seiner Tatsächlichkeit reproduziert und verstanden werde. Es ist klar, daß hiermit der ganze Umfang der historischen Disziplinen gemeint ist.

Hier haben wir nun eine rein methodologische, auf sichere logische Begriffe zu gründende Einteilung der Erfahrungswissenschaften vor uns. Das Einteilungsprinzip ist der formale Charakter ihrer Erkenntnisziele. Die einen suchen allgemeine Gesetze, die anderen besondere geschichtliche Tatsachen: in der Sprache der formalen Logik ausgedrückt, ist das Ziel der einen das generelle, apodiktische Urteil, das der anderen der singulare, assertorische Satz. Und so knüpft sich dieser Unterschied an jenes wichtigste und

entscheidende Verhältnis im menschlichen Verstande, das von Sokrates als die Grundbeziehung alles wissenschaftlichen Denkens erkannt wurde: das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Die antike Metaphysik spaltete sich von hier aus, indem Platon das Wirkliche in den unveränderlichen Gattungsbegriffen, Aristoteles dasselbe in den zweckvoll sich entwickelnden Einzelwesen suchte. Die moderne Naturwissenschaft hat uns gelehrt, das Seiende zu definieren durch die dauernden Notwendigkeiten des an ihm stattfindenden Geschehens: sie hat das Naturgesetz an die Stelle der platonischen Idee gesetzt.

So dürfen wir sagen: Die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die immer sich gleichbleibende Form, zum anderen Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die anderen Ereigniswissenschaften; jene lehren was immer ist, diese, was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist — wenn man neue Kunstausdrücke bilden darf — in dem einen Falle nomothetisch, in dem anderen idiographisch. Wollen wir uns an die gewohnten Ausdrücke halten, so dürfen wir ferner in diesem Sinne von dem Gegensatz naturwissenschaftlicher und historischer Disziplinen reden, vorausgesetzt das wir in Erinnerung behalten, in diesem methodischen Sinne die Psychologie durchaus zu den Naturwissenschaften zu zählen.

Überhaupt bleibt dabei zu bedenken, daß dieser methodische Gegensatz nur die Behandlung, nicht den Inhalt des Wissens selbst klassifiziert. Es bleibt möglich und zeigt sich in der Tat, daß dieselben Gegenstände zum Objekt einer nomothetischen und daneben auch einer idiographischen Untersuchung gemacht werden können. Das hängt damit

zusammen, daß der Gegensatz des Immergleichen und des Einmaligen in gewissem Betracht relativ ist. Was innerhalb sehr großer Zeiträume keine unmittelbar merkliche Veränderung erleidet und deshalb auf seine unveränderlichen Formen hin nomothetisch behandelt werden darf, kann sich darum doch vor einem weiteren Ausblick als etwas nur für einen immerhin begrenzten Zeitraum Gültiges, d. h. als etwas Einmaliges erweisen. So ist eine Sprache in allen ihren einzelnen Anwendungen durch ihre Formgesetze beherrscht, die bei allem Wechsel des Ausdrucks dieselben bleiben: aber andererseits ist diese selbe ganze besondere Sprache mitsamt ihrer ganzen besonderen Formgesetzmäßigkeit doch nur eine einmalige, vorübergehende Erscheinung im menschlichen Sprachleben überhaupt. Ähnliches gilt für die Physiologie des Leibes, für die Geologie, in gewissem Sinne sogar für die Astronomie: und damit wird das historische Prinzip auf das Gebiet der Naturwissenschaften hinübergetrieben.

Das klassische Beispiel dafür bildet die Wissenschaft der organischen Natur. Als Systematik ist sie nomothetischen Charakters, insofern als sie die innerhalb der paar Jahrtausende bisheriger menschlicher Beobachtung sich stets gleichbleibenden Typen der Lebewesen als deren gesetzmäßige Form betrachten darf. Als Entwicklungsgeschichte, wo sie die ganze Reihenfolge der irdischen Organismen als einen im Laufe der Zeit sich allmählich gestaltenden Prozeß der Abstammung oder Umwandlung darstellt, für dessen Wiederholung auf irgend einem andern Weltkörper nicht nur keine Gewähr, sondern nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, — da ist sie eine idiographische, historische Disziplin. Schon Kant nannte, als er den Begriff der modernen Descendenztheorie im voraus entwarf, denjenigen, welcher sich dieses „Abenteuers der Vernunft" erkühnen würde, den zukünftigen „Archäologen der Natur".

Fragen wir, wie sich zu diesem entscheidenden Gegensatze unter den Spezialwissenschaften bisher die logische Theorie verhalten hat, so stoßen wir genau auf den Punkt, an welchem diese am meisten reformbedürftig bis auf den heutigen Tag ist. Ihre ganze Entwicklung zeigt die entschiedenste Bevorzugung der nomothetischen Denkformen. Das ist freilich überaus erklärlich. Da alles wissenschaftliche Forschen und Beweisen in der Form des Begriffs von Statten geht, so bleibt für die Logik immer die Untersuchung über Wesen, Begründung und Anwendung des Allgemeinen das nächste und bedeutendste Interesse. Dazu kommt die Wirkung des historischen Verlaufs. Die griechische Philosophie ist aus naturwissenschaftlichen Anfängen, aus der Frage nach der φύσις, d. h. nach dem bleibenden Sein im Wechsel der Erscheinungen hervorgewachsen, und in einem parallelen Verlauf, der auch der kausalen Vermittlung durch historische Tradition in der Renaissance nicht entbehrte, ist die moderne Philosophie zu ihrer Selbständigkeit ebenfalls an der Hand der Naturwissenschaft emporgediehen. So konnte es nicht anders sein, als daß die logische Reflexion sich in erster Linie den nomothetischen Denkformen zuwandte und dauernd ihre allgemeinen Theorien von diesen abhängig machte. Dies gilt noch immer. Unsere ganze traditionelle Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß ist noch immer auf das aristotelische Prinzip zugeschnitten, nach welchem der generelle Satz im Mittelpunkte der logischen Untersuchung steht. Man braucht nur irgend ein Lehrbuch der Logik aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, daß nicht nur die große Mehrzahl der Beispiele aus den mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen gewählt wird, sondern daß auch solche Logiker, welche vollen Sinn für die Eigenart historischer Forschung zeigen, doch die letzten Richtpunkte ihrer Theorien auf der Seite des nomothetischen Denkens suchen. Es wäre zu wünschen, aber es sind noch sehr wenige Ansätze dazu vor-

handen, daß die logische Reflexion der großen geschichtlichen Wirklichkeit, welche im historischen Denken selbst vorliegt, ebenso gerecht werde, wie sie die Formen der Naturforschung bis in das Einzelne hinein zu begreifen verstanden hat.

Einstweilen lassen Sie uns das Verhältnis zwischen nomothetischem und idiographischem Wissen etwas näher betrachten. Gemeinsam ist, wie gesagt, der Naturforschung und der Historik der Charakter der Erfahrungswissenschaft: d. h. beide haben zum Ausgangspunkte — logisch gesprochen, zu Prämissen ihrer Beweise — Erfahrungen, Tatsachen der Wahrnehmung; und auch darin stimmen sie überein, daß die eine so wenig wie die andere sich mit dem begnügen kann, was der naive Mensch so gewöhnlich zu erfahren meint. Beide bedürfen zu ihrer Grundlage einer wissenschaftlich gereinigten, kritisch geschulten und in begrifflicher Arbeit geprüften Erfahrung. In demselben Maße wie man seine Sinne sorgfältig erziehen muß, um die feinen Unterschiede in der Gestaltung nächstverwandter Lebewesen festzustellen, um mit Erfolg durch ein Mikroskop zu sehen, um mit Sicherheit die Gleichzeitigkeit eines Pendelschlages und der Einstellung einer Nadel aufzufassen, — ebenso will es mühsam gelernt sein, die Eigenart einer Handschrift zu bestimmen, den Stil eines Schriftstellers zu beobachten oder den geistigen Horizont und den Interessenkreis einer historischen Quelle zu erfassen. Das eine kann man von Natur meist so unvollkommen wie das andere: und wenn nun die Tradition der wissenschaftlichen Arbeit nach beiden Richtungen eine Fülle feiner und feinster Kunstgriffe hervorgebracht hat, welche der Jünger der Wissenschaft sich praktisch aneignet, so beruht jede solche Spezialmethode einerseits auf sachlichen Einsichten, die schon gewonnen oder wenigstens hypothetisch angenommen sind, andererseits aber auf logischen Zusammenhängen oft sehr verwickelter Art. Hier ist

nun wiederum zu bemerken, daß sich bisher das Interesse der Logik weit mehr der nomothetischen als der idiographischen Tendenz zugewendet hat. Über die methodische Bedeutung von Präzisions-Instrumenten, über die Theorie des Experiments, über die Wahrscheinlichkeitsbestimmung aus mehrfachen Beobachtungen desselben Objekts und ähnliche Fragen liegen eingehende logische Untersuchungen vor: aber die parallelen Probleme der historischen Methodologie haben von Seiten der Philosophie nicht entfernt gleiche Beachtung gefunden. Es hängt dies damit zusammen, daß, wie es in der Natur der Sache liegt und wie die Geschichte bestätigt, sich philosophische und naturwissenschaftliche Begabung und Leistung sehr viel häufiger zusammenfinden, als philosophische und historische. Und doch würde es vom äußersten Interesse für die allgemeine Erkenntnislehre sein, die logischen Formen herauszuschälen, nach denen sich in der historischen Forschung die gegenseitige Kritik der Wahrnehmungen vollzieht, die „Interpolationsmaximen" der Hypothesen zu formulieren und so auch hier zu bestimmen, welchen Anteil an dem sich in allen seinen Momenten gegenseitig stützenden Gebäude der Welterkenntnis einerseits die Tatsachen und andererseits die allgemeinen Voraussetzungen haben, nach denen wir sie deuten.

Doch hier kommen schließlich alle Erfahrungswissenschaften an dem letzten Prinzip überein, welches in der widerspruchslosen Übereinstimmung aller auf denselben Gegenstand bezüglichen Vorstellungselemente besteht: der Unterschied zwischen Naturforschung und Geschichte beginnt erst da, wo es sich um die erkenntnismäßige Verwertung der Tatsachen handelt. Hier also sehen wir: die eine sucht Gesetze, die andere Gestalten. In der einen treibt das Denken von der Feststellung des Besonderen zur Auffassung allgemeiner Beziehungen, in der andern wird es bei der liebevollen Ausprägung des Besonderen festgehalten. Für

den Naturforscher hat das einzelne gegebene Objekt seiner Beobachtung niemals als solches wissenschaftlichen Wert; es dient ihm nur soweit, als er sich für berechtigt halten darf, es als Typus, als Spezialfall eines Gattungsbegriffs zu betrachten und diesen daraus zu entwickeln; er reflektiert darin nur auf diejenigen Merkmale, welche zur Einsicht in eine gesetzmäßige Allgemeinheit geeignet sind. Für den Historiker besteht die Aufgabe, irgend ein Gebilde der Vergangenheit in seiner ganzen individuellen Ausprägung zu ideeller Gegenwärtigkeit neu zu beleben. Er hat an Demjenigen was wirklich war, eine ähnliche Aufgabe zu erfüllen, wie der Künstler an Demjenigen was in seiner Phantasie ist. Darin wurzelt die Verwandtschaft des historischen Schaffens mit dem ästhetischen, und die der historischen Disziplinen mit den belles lettres.

Hieraus folgt, daß in dem naturwissenschaftlichen Denken die Neigung zur Abstraktion vorwiegt, in dem historischen dagegen diejenige zur Anschaulichkeit. Diese Behauptung wird nur demjenigen unerwartet kommen, der sich gewöhnt hat, den Begriff der Anschauung in materialistischer Weise auf das psychische Aufnehmen des sinnlich Gegenwärtigen zu beschränken, und der vergessen hat, daß es Anschaulichkeit, d. h. individuelle Lebendigkeit der ideellen Gegenwart für das Auge des Geistes ganz ebenso gibt, wie für das des Leibes. Freilich ist jene materielle Auffassung heutzutage weit verbreitet, und sie ist nicht ohne ernste Bedenken. Je mehr man sich gewöhnt, überall wo Vorstellungen erregt werden sollen, möglichst Vieles zum Betasten und Besehen vorzuzeigen, um so mehr setzt man durch das Übermaß des rezeptiven Anschauens die spontane Anschauungsfähigkeit der Gefahr aus, ungeübt zu verkümmern, und dann wundert man sich hinterher, wenn die sinnliche Phantasie träge und leistungsunfähig ist, sobald sie nicht leiblich tasten und sehen kann. Da gilt für die

Pädagogik ebenso wie für die Kunst, insbesondere für die dramatische, in der man sich gegenwärtig alle Mühe gibt, die Augen so zu beschäftigen, daß für die innere Anschauung der dichterischen Gestalten nichts mehr übrig bleibt.

Daß aber die Stärke der Naturforschung nach der Seite der Abstraktion, diejenige der Geschichte nach der der Anschaulichkeit liegt, wird noch mehr einleuchten, wenn man ihre Forschungsergebnisse vergleicht. So fein gesponnen auch die begriffliche Arbeit sein mag, deren die historische Kritik beim Verarbeiten der Überlieferung bedarf, ihr letztes Ziel ist doch stets, aus der Masse des Stoffes die wahre Gestalt des Vergangenen zu lebensvoller Deutlichkeit herauszuarbeiten: und was sie liefert, das sind Bilder von Menschen und Menschenleben mit dem ganzen Reichtum ihrer eigenartigen Ausgestaltungen, aufbewahrt in ihrer vollen individuellen Lebendigkeit. So reden zu uns durch den Mund der Geschichte, aus der Vergessenheit zu neuem Leben erstanden, vergangene Sprachen und vergangene Völker, ihr Glauben und Gestalten, ihr Ringen nach Macht und Freiheit, ihr Dichten und Denken. Wie anders ist die Welt, welche die Naturforschung vor uns aufbaut! So anschaulich ihre Ausgangspunkte sein mögen, — ihre Erkenntnisziele sind die Theorien, in letzter Instanz mathematische Formulierungen von Gesetzen der Bewegung: sie läßt — echt platonisch — das einzelne Sinnending, das entsteht und vergeht, in wesenlosem Scheine hinter sich und strebt zur Erkenntnis der gesetzlichen Notwendigkeiten auf, die in zeitloser Unwandelbarkeit über alles Geschehen herrschen. Aus der farbigen Welt der Sinne präpariert sie ein System von Konstruktionsbegriffen heraus, in denen sie das wahre, hinter den Erscheinungen liegende Wesen der Dinge erfassen will, eine Welt von Atomen, farblos und klanglos, ohne allen Erdgeruch der Sinnesqualitäten, — der Triumph des Denkens über die Wahrnehmung. Gleichgültig gegen das

Vergängliche, wirft sie ihre Anker in das ewig sich selbst gleich Bleibende; nicht das Veränderliche als solches sucht sie, sondern die unveränderliche Form der Veränderung.

Geht aber so tief der Gegensatz zwischen beiden Arten der Erfahrungswissenschaft, so begreift es sich, weshalb zwischen ihnen der Kampf um den bestimmenden Einfluß auf die allgemeine Welt- und Lebensansicht des Menschen entbrennen muß und entbrannt ist. Es fragt sich: was ist für den Gesamtzweck unserer Erkenntnis wertvoller, das Wissen um die Gesetze oder das um die Ereignisse? das Verständnis des allgemeinen zeitlosen Wesens oder der einzelnen zeitlichen Erscheinungen? Und es ist von vornherein klar, daß diese Frage nur aus einer Besinnung auf die letzten Ziele der wissenschaftlichen Arbeit entschieden werden kann.

Nur flüchtig streife ich hier die äußerliche Beurteilung nach der Utilität. Vor ihr sind beide Denkrichtungen gleichmäßig zu rechtfertigen. Das Wissen allgemeiner Gesetze hat überall den praktischen Wert, die Voraussicht künftiger Zustände und ein zweckmäßiges Eingreifen des Menschen in den Lauf der Dinge zu ermöglichen. Das gilt für die Bewegungen der Innenwelt ebenso wie für diejenigen der materiellen Außenwelt; in der letzteren namentlich gestattet die durch das nomothetische Denken erworbene Kenntnis die Herstellung derjenigen Werkzeuge, durch welche die Herrschaft des Menschen über die Natur in stetig zunehmendem Maße erweitert wird. Nicht minder aber ist alle zweckvolle Tätigkeit im gemeinsamen Menschenleben auf die Erfahrungen des historischen Wissens angewiesen. Der Mensch ist, um ein antikes Wort zu variieren, das Tier, welches Geschichte hat. Sein Kulturleben ist ein von Generation zu Generation sich verdichtender historischer Zusammenhang: wer in diesen zu lebendiger Mitwirkung eintreten will, muß das Verständnis seiner Entwicklung haben. Wo dieser Faden einmal abreißt, da muß er — das hat die Geschichte

selbst bewiesen — nachher mühsam wieder aufgesucht und angesponnen werden. Sollte dereinst durch irgend ein elementares Ereignis, sei es in der Außengestaltung unseres Planeten, sei es in der Innengestaltung der Menschenwelt, die heutige Kultur verschüttet werden — wir können sicher sein, daß die späteren Geschlechter nach ihren Spuren ebenso eifrig graben werden, wie wir nach denen des Altertums. Schon aus diesen Gründen muß die Menschheit ihren großen historischen Schulsack tragen, und wenn er im Laufe der Zeit immer schwerer und schwerer zu werden droht, so wird es der Zukunft an Mitteln nicht fehlen, ihn vorsichtig und ohne Schaden zu erleichtern.

Aber nicht solcher Nutzen ist es, wonach wir fragen: hier handelt es sich um den inneren Wissenswert. Freilich auch nicht um die persönliche Befriedigung, welche der Forscher an seinem Erkennen lediglich um dessen selbst willen hat. Denn dieser subjektive Genuß des Herauskriegens, des Entdeckens und Feststellens ist schließlich bei allem Wissen in gleicher Weise vorhanden. Sein Maß wird viel weniger durch die Bedeutung des Gegenstandes, als durch die Schwierigkeit der Untersuchung bestimmt.

Zweifellos jedoch gibt es daneben objektive und doch rein theoretische Unterschiede im Erkenntniswert der Gegenstände: ihr Maß aber ist kein anderes als der Grad, in welchem sie zur Gesamterkenntnis beitragen. Das Einzelne bleibt ein Objekt müßiger Kuriosität, wenn es kein Baustein in einem allgemeineren Gefüge zu werden vermag. So ist im wissenschaftlichen Sinne schon „Tatsache" ein teleologischer Begriff. Nicht jedes beliebige Wirkliche ist eine Tatsache für die Wissenschaft, sondern nur das, woraus sie — kurz gesagt — etwas lernen kann. Das gilt vor allem für die Geschichte. Es geschieht gar Vieles, was keine historische Tatsache ist. Daß Goethe im Jahre 1780 sich eine Hausglocke und einen Stubenschlüssel, sowie am 22. Februar ein

Billetkästchen hat anfertigen lassen, ist durch eine völlig echt überlieferte Schlosserrechnung urkundlich erwiesen: es ist demnach enorm wahr und gewiß also geschehen, und doch ist es keine historische Tatsache, weder eine literaturgeschichtliche noch eine biographische. Indessen ist andrerseits zu bedenken, daß es innerhalb gewisser Grenzen unmöglich ist von vornherein zu entscheiden, ob dem Einzelnen, was sich der Beobachtung oder der Überlieferung darbietet, dieser Wert einer „Tatsache" zukommt oder nicht; daher es die Wissenschaft machen muß, wie Goethe im späten Alter: einhamstern, aufspeichern, wessen sie habhaft werden kann, froh des Gedankens, nichts zu verabsäumen von dem was sie einmal verwenden könnte, und des Vertrauens, daß die Arbeit der kommenden Geschlechter, soweit sie nicht durch die äußern Zufälle der Überlieferung beeinträchtigt wird, wie ein großes Sieb das Brauchbare bewahren und das Nutzlose versinken lassen wird.

Aber dieser wesentliche Zweck alles Einzelwissens, sich einem großen Ganzen einzufügen, ist nun keineswegs auf die induktive Unterordnung des Besonderen unter den Gattungsbegriff oder unter das allgemeine Urteil beschränkt: er erfüllt sich ebenso da, wo das einzelne Merkmal sich als bedeutsamer Bestandteil einer lebendigen Gesamtanschauung einordnet. Jenes Haften am Gattungsmäßigen ist eine Einseitigkeit des griechischen Denkens, fortgepflanzt von den Eleaten zu Platon, der, wie das wahre Sein so auch die wahre Erkenntnis nur im Allgemeinen fand, und von ihm bis zu unseren Tagen, wo sich Schopenhauer zum Sprecher dieses Vorurteils gemacht hat, wenn er der Geschichte den Wert echter Wissenschaft absprach, weil sie stets nur das Besondere und nie das Allgemeine erfasse. Wohl ist es richtig, daß der menschliche Verstand Vieles auf einmal nur dadurch vorzustellen vermag, daß er den gemeinsamen Inhalt des zerstreuten Einzelnen auffasst: aber je mehr er

dabei zum Begriff und Gesetz strebt, umsomehr muß er das Einzelne als solches hinter sich lassen, vergessen und preisgeben. Wir sehen das da, wo man in spezifisch moderner Weise versucht „aus der Geschichte eine Naturwissenschaft zu machen", wie es die sogenannte Geschichtsphilosophie des Positivismus vorgeschlagen hat. Was bleibt bei einer solchen Induktion von Gesetzen des Volkslebens schließlich übrig? Es sind ein paar triviale Allgemeinheiten, die sich nur mit der sorgfältigen Zergliederung ihrer zahlreichen Ausnahmen entschuldigen lassen.

Dem gegenüber muß daran festgehalten werden, daß sich alles Interesse und Beurteilen, alle Wertbestimmung des Menschen auf das Einzelne und das Einmalige bezieht. Bedenken wir nur, wie schnell sich unser Gefühl abstumpft, sobald sich sein Gegenstand vervielfältigt oder als ein Fall unter tausend gleichartigen erweist. „Sie ist die erste nicht" — heißt es an einer der grausamsten Stellen des Faust. In der Einmaligkeit, der Unvergleichlichkeit des Gegenstandes wurzeln alle unsere Wertgefühle. Hierauf beruht Spinozas Lehre von der Überwindung der Gemütsbewegungen durch die Erkenntnis: denn für ihn ist Erkenntnis Untertauchen des Besonderen ins Allgemeine, des Einmaligen ins Ewige.

Wie aber alle lebendige Wertbeurteilung des Menschen an der Einzigkeit des Objekts hängt, das erweist sich vor allem in unserer Beziehung zu den Persönlichkeiten. Ist es nicht ein unerträglicher Gedanke, daß ein geliebtes, ein verehrtes Wesen auch nur noch einmal ganz ebenso existiere? ist es nicht schreckhaft, unausdenkbar, daß von uns selbst mit dieser unserer individuellen Eigenart noch ein zweites Exemplar in der Wirklichkeit vorhanden sein sollte? Daher das Grauenhafte, das Gespenstige in der Vorstellung des Doppelgängers — auch bei noch so großer zeitlicher Entfernung. Es ist mir immer peinlich gewesen, daß ein so geschmackvolles und feinfühliges Volk wie das griechische

die durch seine ganze Philosophie hindurchgehende Lehre sich hat gefallen lassen, wonach in der periodischen Wiederkehr aller Dinge auch die Persönlichkeit mit allem ihren Tun und Leiden wiederkehren soll. Wie schlimm entwertet ist das Leben, wenn es genau so schon, wer weiß wie oft dagewesen sein und, wer weiß wie oft sich noch wiederholen soll — wie entsetzlich der Gedanke, daß ich als derselbe schon einmal dasselbe gelebt und gelitten, gestrebt und gestritten, geliebt und gehaßt, gedacht und gewollt haben soll und daß, wenn das große Weltjahr abgelaufen ist und die Zeit wiederkommt, ich dieselbe Rolle auf demselben Theater noch wieder und wieder soll abspielen müssen! Und was so vom individuellen Menschenleben gilt, das gilt erst recht von der Gesamtheit des geschichtlichen Prozesses: er hat nur Wert, wenn er einmalig ist. Dies ist das Prinzip, welches die christliche Philosophie in der Patristik siegreich gegen den Hellenismus behauptet hat. Im Mittelpunkt ihrer Weltansicht standen von vornherein der Fall und die Erlösung des Menschengeschlechts als einmalige Tatsachen. Das war die erste große und starke Empfindung für das unveräußerliche metaphysische Recht der Historik, das Vergangene in dieser seiner einmaligen unwiederholbaren Wirklichkeit für die Erinnerung der Menschheit festzuhalten.

Andererseits bedürfen nun aber die idiographischen Wissenschaften auf Schritt und Tritt der allgemeinen Sätze, welche sie in völlig korrekter Begründung nur den nomothetischen Disziplinen entlehnen können. Jede Kausalerklärung irgend eines geschichtlichen Vorganges setzt allgemeine Vorstellungen vom Verlauf der Dinge überhaupt voraus; und wenn man historische Beweise auf ihre rein logische Form bringen will, so erhalten sie stets als oberste Prämissen Naturgesetze des Geschehens, insbesondere des seelischen Geschehens. Wer keine Ahnung davon hätte, wie Menschen überhaupt denken, fühlen und wollen, der würde

nicht erst bei der Zusammenfassung der einzelnen Ereignisse zur Erkenntnis von Begebenheiten — er würde schon bei der kritischen Feststellung der Tatsachen scheitern. Freilich ist es dabei sehr merkwürdig, wie nachsichtig im Grunde genommen die Ansprüche der Geschichtswissenschaft an die Psychologie sind. Der notorisch äußerst unvollkommene Grad, bis zu welchem bisher die Gesetze des Seelenlebens haben formuliert werden können, hat den Historikern niemals im Wege gestanden: sie haben durch natürliche Menschenkenntnis, durch Takt und geniale Intuition gerade genug gewußt, um ihre Helden und deren Handlungen zu verstehen. Das gibt sehr zu denken und läßt es recht zweifelhaft erscheinen, ob die von den Neuesten geplante mathematisch-naturgesetzliche Fassung der elementaren psychischen Vorgänge einen nennenswerten Ertrag für unser Verständnis des wirklichen Menschenlebens liefern wird.

Trotz solcher Unzulänglichkeiten der Ausführung im Einzelnen ist hieraus klar, daß in der Gesamterkenntnis, zu welcher sich alle wissenschaftliche Arbeit zuletzt vereinigen soll, diese beiden Momente in ihrer methodischen Sonderstellung nebeneinander bleiben: den festen Rahmen unseres Weltbildes gibt jene allgemeine Gesetzmäßigkeit der Dinge ab, welche, über allen Wechsel erhaben, die ewig gleiche Wesenheit des Wirklichen zum Ausdruck bringt; und innerhalb dieses Rahmens entfaltet sich der lebendige Zusammenhang aller für das Menschentum wertvollen Einzelgestaltungen ihrer Gattungserinnernng.

Diese beiden Momente des menschlichen Wissens lassen sich nicht auf eine gemeinsame Quelle zurückführen. Wohl legt die Kausalerklärung des einzelnen Geschehens mit dessen Reduktion auf allgemeine Gesetze den Gedanken nahe, daß es in letzter Instanz möglich sein müsse, aus der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit der Dinge auch die historische Sondergestaltung des wirklichen Geschehens zu begreifen. So

meinte Leibniz, daß schließlich alle vérités de fait ihre zureichenden Gründe in den vérités éternelles haben. Aber er vermochte dies nur für das göttliche Denken zu postulieren, nicht für das menschliche auszuführen.

Man kann sich dies an einem einfachen logischen Schema klar machen. In der Kausalbetrachtung nimmt jegliches Sondergeschehen die Form eines Syllogismus an, dessen Obersatz ein Naturgesetz, bezw. eine Anzahl von gesetzlichen Notwendigkeiten, dessen Untersatz eine zeitlich gegebene Bedingung oder ein Ganzes solcher Bedingungen, und dessen Schlußsatz dann das wirkliche einzelne Ereignis ist. Wie aber logisch der Schlußsatz eben zwei Prämissen voraussetzt, so das Geschehen zwei Arten von Ursachen: einerseits die zeitlose Notwendigkeit, in der sich das dauernde Wesen der Dinge ausdrückt, andrerseits die besondere Bedingung, die in einem bestimmten Zeitmomente eintritt. Die Ursache einer Explosion ist in der einen — nomothetischen — Bedeutung die Natur der explosiblen Stoffe, die wir als chemisch-physikalische Gesetze aussprechen, in der anderen — idiographischen — Bedeutung eine einzelne Bewegung, ein Funke, eine Erschütterung oder Ähnliches. Erst beides zusammen verursacht und erklärt das Ereignis, aber keines von beiden ist eine Folge des anderen; ihre Verbindung ist in ihnen selbst nicht begründet. So wenig, wie der bei der syllogistischen Subsumtion angefügte Untersatz eine Folge des Obersatzes selbst ist, so wenig ist beim Geschehen die zu dem allgemeinen Wesen der Sache hinzutretende Bedingung aus diesem gesetzlichen Wesen selbst abzuleiten. Vielmehr ist diese Bedingung als ein selbst zeitliches Ereignis wiederum auf eine andere zeitliche Bedingung zurückzuführen, aus der sie nach gesetzlicher Notwendigkeit gefolgt ist: und so fort bis in infinitum. Ein Anfangsglied dieser endlosen Reihe ist begrifflich nicht zu denken; und auch wenn man versucht es vorzustellen, so ist ein solcher An-

fangszustand doch immer ein Neues, was zu dem allgemeinen Wesen der Dinge hinzutritt, ohne daraus zu folgen. Spinoza hat dies durch die Unterscheidung der beiden Kausalitäten, der unendlichen und der endlichen, ausgedrückt und damit in genialer Einfachheit viele Bedenken unnötig gemacht, mit denen sich neuere Logiker über das „Problem der Vielheit der Ursachen" beunruhigt haben. In der Sprache der heutigen Wissenschaft ließe sich sagen: aus den allgemeinen Naturgesetzen folgt der gegenwärtige Weltzustand nur unter der Voraussetzung des unmittelbar vorhergehenden, dieser wieder aus dem früheren, und so fort; niemals aber folgt ein solcher bestimmter einzelner Lagerungszustand der Atome aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen selbst. Aus keiner „Weltformel" kann die Besonderheit eines einzelnen Zeitpunktes unmittelbar entwickelt werden: es gehörte dazu immer noch die Unterordnung des vorhergehenden Zustandes unter das Gesetz.

Da es somit kein in den allgemeinen Gesetzen begründetes Ende gibt, bis zu welchem die Kausalkette der Bedingungen zurückverfolgt werden könnte, so hilft uns alle Subsumtion unter jene Gesetze nicht, um das einzelne in der Zeit Gegebene bis in seine letzten Gründe hinein zu zergliedern. Darum bleibt für uns in allem historisch und individuell Erfahrenen ein Rest von Unbegreiflichkeit — etwas Unaussagbares, Undefinierbares. So widersteht das letzte und innerste Wesen der Persönlichkeit der Zergliederung durch allgemeine Kategorien, und dies Unfaßbare erscheint vor unserem Bewußtsein als das Gefühl der Ursachlosigkeit unseres Wesens, d. h. der individuellen Freiheit.

Eine Menge metaphysischer Begriffe und Probleme ist an diesem Punkte entsprungen. So unglücklich jene, so verfehlt diese sein mögen: das Motiv bleibt bestehen. Die Gesamtheit des in der Zeit Gegebenen erscheint in unableitbarer Selbständigkeit neben der allgemeinen Gesetzmäßig-

keit, nach der er sich doch vollzieht. Der Inhalt des Weltgeschehens ist nicht aus seiner Form zu begreifen. Hieran sind alle Versuche gescheitert, das Besondere aus dem Allgemeinen, das „Viele" aus dem „Einen", das „Endliche" aus dem „Unendlichen", das „Dasein" aus dem „Wesen" begrifflich abzuleiten. Dies ist ein Riß, welchen die großen Systeme der philosophischen Welterklärung nur zu verdecken, aber nicht auszufüllen vermocht haben.

Das sah Leibniz, als er den vérités éternelles ihren Ursprung im göttlichen Verstande, den vérités de fait den ihrigen im göttlichen Willen anwies. Das sah Kant, als er in der glücklichen aber unbegreiflichen Tatsache, daß alles in der Wahrnehmung Gegebene sich unter die Formen des Intellekts bringen und danach ordnen und verstehen läßt, eine über unser theoretisches Wissen weit hinausragende Andeutung göttlicher Zweckzusammenhänge fand.

In der Tat kann über diese Fragen kein Denken mehr Aufschluß geben. Die Philosophie vermag zu zeigen, bis wohin die Erkenntniskraft der einzelnen Disziplinen reicht; über diese hinaus aber kann sie selbst keine gegenständliche Einsicht mehr gewinnen. Das Gesetz und das Ereignis bleiben als letzte, inkommensurable Größen unserer Weltvorstellung nebeneinander bestehen. Hier ist einer der Grenzpunkte, an denen der wissenschaftliche Gedanke nur noch die Aufgabe bestimmen, nur noch die Frage stellen kann in dem klaren Bewußtsein, daß er nie im Stande sein wird sie zu lösen.

Vom Prinzip der Moral.

In gewisser Hinsicht ist die Ethik, wie es auch durch die historische Wirkung der kantischen Lehre bewiesen wird, derjenige Teil der Philosophie, für welchen die kritische Methode am meisten auf Anerkennung rechnen zu dürfen scheint. Denn auf diesem Gebiete sind die Grundbegriffe der kritischen Methode, diejenigen des Sollens und der Norm, dem gewöhnlichen Bewußtsein durchaus geläufig, und auf diesem ist auch das Verhältnis des teleologischen Zusammenhangs recht eigentlich zu Hause. Trotzdem erweist sich gerade dies verlockende Feld voller geheimer Schlingen. Denn es nimmt zwar jedermann für seine moralische Beurteilung Allgemeingültigkeit durchaus in Anspruch; wenn man aber näher zusieht, so findet man den Inhalt desjenigen, was als Maßstab dafür gilt, schon von Individuum zu Individuum, noch mehr aber von Volk zu Volk und von Zeitalter zu Zeitalter so verschieden, daß man gerade der Energie gegenüber, mit der an diesen Überzeugungen jeder festhält, daran verzweifelt, ein allgemeingültiges inhaltliches Prinzip sittlicher Beurteilung aufzufinden. Verzichtet man auch auf faktische allgemeine Anerkennung bei allen Spitzbuben und Schurken, so gehen doch auch die Ansichten der „moralischen" Menschen, wenn wir alle vergleichen, so weit auseinander, daß die Aufstellung eines Sittengesetzes, das für alle gälte, nicht möglich erscheint.

Bei jedem ist die Beurteilung, welche er an fremden oder eigenen Handlungen und Willensentscheidungen ausübt, ein Produkt naturnotwendiger Entwicklung. Wir wachsen, ohne es zu wissen, in eine bestimmte Lebensauffassung hinein. Den weitesten Umkreis dieser ethischen Atmosphäre bildet für uns Europäer eine aus dem Kampf und der Arbeit der Völker gewonnene allgemeine Kultur; in immer größerer Verengerung reihen sich daran Volkssitte und Standesgeist, Familiensinn und persönliche Lebensgestaltung. Durch die Kreuzung aller dieser Elemente entsteht eine solche Vielheit von Auffassungsweisen, daß es völlig glaubhaft ist, wenn diejenigen, die auch in diesen Dingen die Wunderkraft der Induktion probieren, uns schließlich versichern, daß zu etwas überall Geltendem, zu einem „Sittengesetz", das überall als solches und als Prinzip der Beurteilung anerkannt würde, durchaus nicht zu gelangen sei.

Indessen ist das Unglück vielleicht nicht so groß, wenn die Umfrage zu keinem Erfolge führt und man desto mehr Einkehr bei sich selbst hält. Denn wenn es ein Prinzip der Moral, eine allgemeingültige Norm der sittlichen Beurteilung überhaupt gibt, so muß es schon durch die Besinnung des Individuums gefunden und in dieser durch die unmittelbare Evidenz erkannt werden können, mit der es sich als conditio sine qua non für die Möglichkeit einer allgemeingültigen Beurteilung zum Bewußtsein bringt.

Fragen wir uns deshalb, was etwa in den Maximen unserer Beurteilung unerläßlich ist, wenn überhaupt ethisch geurteilt werden soll, so finden wir, ohne uns erst bei der Ethnographie Rats erholen zu müssen, daß nicht nur je nach dem Standpunkte unserer eigenen Entwicklung, sondern schon zu derselben Zeit, je nach den verschiedenen Gegenständen und Verhältnissen sehr verschiedene Maximen dabei in Betracht kommen, auf deren Erfüllung wir Wert legen. Die einzelnen Inhaltsbestimmungen dieser Maximen

beziehen sich auf empirische Willensverhältnisse und zeigen vermöge ihrer Abhängigkeit von den besonderen Objekten und Zuständen des wirklichen Lebens eine solche Mannigfaltigkeit, daß es keinen allgemeinen Inhalt gibt, der sich in allen gleichmäßig fände und durch induktive Analyse daraus gefunden werden könnte. Dieselbe Unmöglichkeit, auf welche man bei der Vergleichung der Individuen, Völker und Zeiten stößt, waltet also, wenn auch mit etwas veränderter Beziehung, schon innerhalb des einzelnen Bewußtseins ob.

Daraus folgt nun von vornherein — und es ist von höchster methodischer Wichtigkeit, darauf genau aufmerksam zu sein —, daß, wenn es überhaupt ein oberstes Prinzip der Moral gibt, es zu den einzelnen sittlichen Maximen nicht im Verhältnis des Gattungsbegriffs zu seinen Arten stehen kann. Eben deshalb läßt sich die Ethik weder nach deduktiver noch nach induktiver Methode behandeln: man kann weder, von einem allgemeinen Begriffe ausgehend, durch bloß logische Operationen die besonderen gewinnen, noch umgekehrt von den besonderen zu dem allgemeinen aufsteigen. Zwischen dem Prinzip und den einzelnen Sätzen besteht kein analytisches Verhältnis.

Schon am Individuum also läßt sich verstehen, weshalb bei umfassender empirischer Betrachtung keine einzelne Inhaltsbestimmung der sittlichen Maximen als unerläßliche Bedingung für die allgemeingültige Beurteilung erscheint. Ebenso aber wird es schon durch die individuelle Besinnung klar, daß die Möglichkeit der Beurteilung sofort aufgehoben wäre, wenn nicht in jedem Falle irgend etwas durchaus verlangt und erwartet würde. So unübersehbar und unvergleichbar verschieden dasjenige sein mag, was verlangt wird, so unerläßlich für das Wesen der ethischen Beurteilung ist es, daß unter allen Umständen von der Willenstätigkeit des Menschen irgend etwas verlangt wird. Wo

man nichts verlangt und nichts erwartet, da ist auch von Beurteilung keine Rede; für die Beurteilung ist ein Verlangen, ein Gebot, das erfüllt werden soll, unerläßlich.

In der ethischen Terminologie nennen wir dies Gebot, dessen Erfüllung oder Nichterfüllung die Beurteilung bestimmt, eine Pflicht, und so läßt sich behaupten, daß von ethischer Beurteilung überhaupt nie die Möglichkeit gegeben wäre, wenn wir nicht ein Bewußtsein von Pflichten besäßen, die durchaus erfüllt werden sollen. Das Pflichtbewußtsein ist insofern das Prinzip der Moral, als es die oberste Bedingung ist, unter der sittliches Leben möglich ist. Was Pflicht ist, das mag je nach den Umständen, Völkern und Zeitläufen verschieden sein; aber, daß überhaupt eine Pflicht anerkannt werde, ist die selbstverständliche, einem jeden einleuchtende Grundbedingung des moralischen Lebens. Wer da leugnen wollte, daß es überhaupt ein Soll für den Menschen gibt, wer gar keine Pflicht anerkennte, der müßte seinerseits auf alle Beurteilung verzichten, und in solcher Gesinnung würden wir andererseits das absolut Unsittliche erkennen.

Das Pflichtbewußtsein ist also das allgemeingültige Prinzip der Moral. Die einzelnen Pflichten mögen noch so empirisch bestimmt sein, das Pflichtbewußtsein selbst ist **a priori**, d. h. es ist durch keine empirische Bestimmung zu begründen und begründet vielmehr selbst erst die Möglichkeit der besonderen Pflichten, welche ihren erfahrungsmäßigen Inhalt durch die jeweiligen Verhältnisse erhalten. Gegen diese Apriorität des Pflichtbewußtseins enthält deshalb der Nachweis des empirischen Ursprungs seiner einzelnen Inhaltsbestimmungen nicht den geringsten Einwurf, und sie wird auch nicht durch die psychologische Theorie in Frage gestellt, welche die Veranlassungen entwickelt, die in der empirischen Bewegung des individuellen und des Gattungsbewußtseins zur Erfassung der moralischen Pflicht und ihrer

einzelnen Inhaltsbestimmungen geführt haben und immer wieder führen. Man tut sich heutzutage viel darauf zu gute, wenn man an der Hand der Psychologie, Ethnographie und Kulturgeschichte zeigen kann, daß das Gefühl der Verpflichtung zuerst in der Unterordnung des einzelnen Willens unter das Gebot eines fremden Willens, sei es eines Individuums oder einer Gesellschaft, entspringt, daß es durch Gefühle der Furcht und der Hoffnung sich eindringlich macht, daß die Pflichterfüllung zuerst Mittel zum Zweck der Erreichung von Lust und besonders der Vermeidung von Unlust ist und erst im Laufe der Zeit durch lange Gewöhnung zum selbständigen Wert wird. Diese ganze Geschichte der Ueberleitung der „heteronomen" in die „autonome" Willensbestimmtheit, diese „Heterogonie der Zwecke" ist freilich durchaus nichts Neues: sie ist das offene Geheimnis aller Erziehung. Aber als Theorie leidet sie an der so weit verbreiteten und nie oft genug zu bekämpfenden Verwechslung von Veranlassungen und Gründen. Keine Norm kommt anders als durch empirische Vermittlungen zum Bewußtsein: ihre Apriorität hat mit psychologischer Priorität nichts zu tun, ihre Unbegründbarkeit ist nicht empirische Ursprünglichkeit. Aber die Geschichte ihres Entstehens ist immer nur diejenige ihrer Veranlassungen. Auch vom Satz des Widerspruchs z. B. läßt sich zeigen, wie er durch den Vorstellungsmechanismus zu stande gekommen ist, zu stande kommen muß: aber es wäre doch wahrlich schlimm mit unserem Denken bestellt, wenn er dadurch begründet wäre! Wer sich gegen die Anerkennung dieses Verhältnisses wehrt, der möge doch bedenken, daß man in der mathematischen Erkenntnis ein ganz ähnliches Verhältnis fortwährend anwendet. In der Philosophie, wo es sich um die wertvollsten Ueberzeugungen handelt, fürchtet man offenbar stets, zu gunsten der eigenen Wünsche übervorteilt zu werden, und schreckt deshalb vor derselben

Anerkennung zurück, die man bei geometrischen und arithmetischen Sätzen alle Tage vollzieht. Wenn das Kind durch Auszählen erfährt, daß $7 \times 7 = 49$, so ist es felsenfest überzeugt, daß es immer so und niemals anders sein wird, mag man nun statt der Stäbchen Kugeln oder statt der Äpfel Nüsse oder sonst etwas nehmen: und wem wollte es einfallen, zu meinen, daß der Grund für jene mathematische „Wahrheit" in dem empirischen Auszählen, in der Art zu suchen sei, wie ihre Einsicht psychologisch veranlaßt worden ist! Ganz so aber ist es mit unserer Überzeugung von allen Axiomen und Normen beschaffen: ihre Berechtigung reicht weit über die psychologischen Prozesse hinaus, durch welche sie uns zum Bewußtsein kommt. Unsere Überzeugung davon, daß wir eine Aufgabe, eine Pflicht haben, ist tiefer begründet, als in den individual- oder sozialpsychologischen Übertragungen, durch die wir dazu erzogen werden: sie ruht in sich selbst, denn sie ist identisch mit unserm Gewissen.

Dies Pflichtbewußtsein ist jedoch, wie sich von selbst versteht, ein lediglich *formales* Prinzip. Es besagt nur, daß überhaupt nach einer Norm gewollt und gehandelt werden soll, aber es besagt über den Inhalt dieser Norm nichts. Der oberste Grundsatz der Sittlichkeit, das höchste Gebot lautet: tue deine Pflicht! Aber er sagt nicht, was die Pflicht sei; er verlangt nur, daß, *welches auch im einzelnen Falle die Pflicht sei*, diese getan werde. Er gilt also überall, wo überhaupt von Sittlichkeit die Rede sein soll, und er läßt doch für die ganze Fülle der Besonderheiten, die infolge des historischen Prozesses als sittliches Erfordernis hie und da erscheinen können, völlig offenen Raum.

Man sieht leicht, daß wir uns mit diesem rein formalen Prinzip dicht bei dem „kategorischen Imperativ" von Kant befinden. Auch dieser ist mit Verzicht auf jede in-

haltliche Bestimmung rein formalen Charakters; auch er verlangt, recht verstanden, nur, daß jeder das tue, was er für seine Pflicht erkannt hat, und er sagt darüber, was dies sei, nichts aus: er geht vor allem darauf aus, das Verlangen des sittlichen Wollens von jedem Appell an ein schon empirisch bestehendes Wollen, um des willen und zu dessen Befriedigung es als Mittel gefordert würde, unabhängig zu machen. Aber Kant hat in der Absicht, den Begriff der Allgemeinheit in die Formulierung dieses obersten Grundsatzes aufzunehmen, diesem Prinzip die Wendung gegeben, man solle stets nach derjenigen Maxime handeln, von der man *wollen könne*, daß sie zum allgemeinen Naturgesetz des Wollens werde, und er hat sich, wie am besten seine eigene Darstellung[1]) zeigt, mit diesem „Wollenkönnen" in unauflösliche Schwierigkeiten verstrickt. Man entgeht ihnen, wenn man einfach konstatiert, daß ethisches Leben nicht ohne Anerkennung einer Pflicht, d. h. von etwas, das *schlechthin und bedingungslos* geschehen soll, zu denken ist.

Von vornherein aber ist damit klar, daß in den besonderen moralischen Vorschriften neben diesem allgemeinen Prinzip des Pflichtbewußtseins immer ein einzelner Inhalt gegeben sein muß, der aus dem Prinzip selbst nicht abzuleiten, sondern durch erfahrungsmäßige Verhältnisse bedingt ist. Dies ist das historische Element, dessen keine Ethik entraten kann. Wo man es abzustreifen geneigt ist, da hat man nur die Wahl, entweder bei jenem Allgemeinsten und deshalb an sich Unfruchtbaren stehen zu bleiben oder den besonderen Bestimmungen des Willenslebens, die durch historische Verhältnisse bedingt sind, unrichtigerweise einen absoluten Wert zuzuschreiben. In der Gegenwart freilich

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn. W. W. (B. A.) IV, 421 ff.

ist die letztere Gefahr viel geringer, als die entgegengesetzte, daß über jenes historische Element, auf welches alle Tatsachen der Erfahrung hinweisen, das aprioristische vergessen wird.

Und doch ist dies nicht völlig unfruchtbar: denn es lassen sich aus dem Prinzip des Pflichtbewußtseins ohne jede Zuhilfenahme historischer Daten eine Reihe besonderer, freilich auch ihrerseits wieder rein formaler Pflichten ableiten: nur allerdings nicht im logischen, sondern im teleologischen Zusammenhange. Denn das Grundverhältnis der „praktischen" Welt ist dasjenige von Zweck und Mittel. Seine intimen Beziehungen zu den theoretischen Verhältnissen von Ursache und Wirkung einerseits, von Grund und Folge andrerseits genauer zu betrachten, ist nicht dieses Orts: nur darauf darf im Allgemeinen hingewiesen werden, daß alle Anwendung eines Mittels für einen Zweck die, wenn auch noch so unbestimmte Vorstellung eines kausalen Verhältnisses und seiner gesetzmäßigen Geltung voraussetzt, und daß demgemäß das Wollen des Zwecks den Grund für das Wollen des Mittels enthält. In allem Werten und Wollen spielen diese Beziehungen eine entscheidende Rolle. Für die psychologische Einsicht gewähren sie das entwicklungsgeschichtliche Moment, welches den Aufbau der breiten und bunten Mannigfaltigkeit des Wertlebens im Fühlen und Wollen auf den elementaren Bestimmungen des emotionellen Daseins gestattet; für die philosophische Untersuchung bieten sie die systematische Handhabe für die Begründung der besonderen Normen aus allgemeineren, aber nicht gattungsmäßig ihnen übergeordneten Prinzipien dar.

Die letzte Konsequenz des teleologischen Zusammenhanges ist der Begriff eines höchsten Zweckes, um dessen willen alle anderen Ziele als die Mittel zu seiner Herbeiführung entweder tatsächlich gewollt werden oder pflichtgemäß gewollt werden sollen. Beide Möglichkeiten sind seit dem Altertum, nicht immer genau geschieden, durch den

Begriff des höchsten Gutes bezeichnet worden. Psychologisch bedeutet er die Annahme eines Grundtriebes, der alle besonderen Wertungen im Fühlen und Wollen als die Mittel seiner Verwirklichung bestimmt: philosophisch enthält er die Idee einer letzten Einheit des sittlichen Bewußtseins, in der alle besondern Bestimmungen desselben nach dem Prinzip begründet sind, daß jeder einzelne davon als ein nachweisbar unerläßliches Mittel für den höchsten Zweck gewollt, gebilligt und verlangt werden muß.

Ist nun die Erfüllung der Pflicht, welches auch immer ihr Inhalt sei, der höchste Zweck, dessen Realisierung vom sittlichen Gewissen unter allen Umständen verlangt wird, so müssen mit teleologischer Konsequenz auch alle diejenigen besonderen Formen des Seelenlebens als Pflichten betrachtet werden, welche als unerläßliche Bedingungen für die Erfüllung der inhaltlich bestimmten Pflichten sich erweisen. Auf diesem Wege lassen sich aus dem Zweck der Erfüllung des Pflichtbewußtseins mit Rücksicht auf die psychologischen Formen des Motivationsprozesses eine Anzahl von formalen Pflichten entwickeln, welche ganz allgemein gelten, welches auch immer in der einzelnen Gesellschaft oder in der einzelnen Seele der Inhalt des Pflichtbewußtseins sei. Wer jedem beliebigen Triebe des Moments folgt, wer sich gehen läßt, wer da unüberlegt aufs Geratewohl hin sich entscheidet und handelt, wer leicht von einem zum andern Plane überspringt, wer schwach jedem Widerstande nachgibt, der wird schwerlich der Pflicht genügen können. Selbstbeherrschung also, Überlegtheit, Konsequenz, Energie usw. — das werden Anforderungen sein, die man im Interesse der Pflichterfüllung überall und immer an den Menschen zu stellen hat, wie auch immer im besonderen sich der Inhalt seiner sittlichen Aufgabe gestalten möge. Diese aus dem Pflichtbewußtsein teleologisch abzuleitenden Pflichten sind deshalb nur formale, und sie sind es in mehr als einem Sinne.

Sie bleiben dieselben, unabhängig von den Inhaltsbestimmungen, die bei den Individuen oder den Gesellschaften die materialen Pflichten ausmachen, und sie beziehen sich lediglich auf die psychologischen Verhältnisse, welche als Mittel zur Pflichterfüllung verlangt werden müssen. Eine vollständige Darstellung dieser formalen Pflichten müßte an dem Leitfaden der empirischen Psychologie alle Momente und Phasen des Motivationsprozesses verfolgen und für jedes davon dasjenige Verhältnis bestimmen, durch welches die Pflichterfüllung ermöglicht wird: daraus würden sich in jedem Falle Gebot und Verbot ableiten lassen. Eine solche systematische Darstellung kann hier nicht beabsichtigt und nicht einmal angedeutet werden; es kommt nur darauf an, zu zeigen, in welcher Weise eine solche teleologische Ableitung möglich ist, und dafür mögen die obigen Beispiele genügen.

Endlich sind diese formalen Pflichten nun zwar als solche durchaus allgemeingültig und von den historischen ebenso wie von den individuellen Verhältnissen unabhängig, dafür aber auch sekundär und von untergeordneter Bedeutung. Sie treffen eben nicht den Inhalt des Pflichtbewußtseins. Sie sind Mittel für die Herbeiführung dieses Inhalts, und sie empfangen ihren sittlichen Wert erst durch den Zweck, dem sie dienen. Dieser ihr rein formaler Charakter tritt vor allem darin hervor, daß die in diesen Pflichten verlangten Eigenschaften und Tätigkeiten keinen moralischen Wert an sich darstellen, daß sie keine selbständigen Tugenden sind. Denn da sie eben nur als Mittel verlangt werden, so können sie als Mittel, ihrem bloß formalen Charakter gemäß, auch in den Dienst anderer und sogar spezifisch unsittlicher Zwecke treten. Selbstbeherrschung z. B. ist lediglich ein bestimmtes Verhältnis der Motivation, vermöge dessen gewisse Motive eine sicher und klar beherrschende Stellung in den Vorgängen der Willensentscheidung einnehmen. Diese „gewissen

Motive" können die sittlichen sein — und dann ist Selbstbeherrschung eine solche formale Tugend —, sie können aber auch unsittliche sein, und dann hat die Selbstbeherrschung ihren sittlichen Wert verloren. Auch wer einen tief unsittlichen Zweck der Herrschsucht, der Rache, des Eigennutzes verfolgt, kann diese formale virtus der Selbstbeherrschung in hohem Grade besitzen. In diesem Falle hegen wir dafür eine Art von ästhetischem (bekanntlich oft in der Trägödie benutztem) Wohlgefallen, aber wir versagen ihr den ethischen Beifall. Ganz dasselbe gilt von der Festigkeit und der Energie des Willens u. s. f. Alle diese psychologisch-formalen Bestimmungen erhalten ihre ethische Bedeutung erst durch ihre Unterordnung unter den seinem Inhalte nach sittlich bestimmten Willen, dessen Zwecken gegenüber sie die unerläßlichen Bedingungen der Realisierung darstellen.

Um so mehr aber zeigt sich, daß die Moral sich mit dem formalen Prinzip des Pflichtbewußtseins und den daraus nach teleologischer Konsequenz folgenden formalen Pflichten nicht begnügen kann. Da aber aus der bloßen Form sich der Inhalt nicht ableiten läßt[1]), so müssen die Prinzipien der materialen Pflichten unabhängig von jenem formalen Prinzip festgestellt werden. Es zeigt sich damit in der Ethik eine ähnliche Zweiheit von Prinzipien, wie sie auch die Logik zu statuieren hat. Wenn diese die Normen des Denkens darstellen will, so begegnet sie auf der einen Seite jenen formalen Regeln, nach denen, welches auch immer der gegebene Inhalt der Vorstellungen sein möge, der korrekte Fortschritt des Denkens, der auf Allgemeingültigkeit Anspruch haben soll, schlechthin sich voll-

1) Auch Kant hat aus dem kategorischen Imperativ die besonderen Pflichten nur dadurch abgeleitet, daß er ihm durch eine Reihe von Zwischengliedern die materiale Formulierung der Maxime von der Wahrung der Menschenwürde unterschob. Vgl. des Verf. Geschichte der neueren Philosophie II⁴, S. 119, 139.

ziehen muß, auf der andern Seite aber den allgemeinen Axiomen, welche über die Beziehungen aller Erfahrungsgegenstände gewisse Voraussetzungen aussprechen, worauf allein eine Bearbeitung des Gegebenen nach jenen formalen Regeln sich gründen kann. Beide, die Regeln der formalen Logik und die Grundsätze der Erkenntnistheorie, stehen unabhängig neben einander; sie lassen sich nicht aus einander ableiten, und sie sind beide erforderlich, um die Erkenntnistätigkeit der besonderen Wissenschaften zu begründen. Dabei verteilen sie sich, in ganz analoger Weise, wie hier von den formalen und den materialen Prinzipien der Ethik die Rede ist, auf die Form und den Inhalt des Denkens. Die Regeln der formalen Logik gelten für jeden beliebigen Inhalt: ihre Befolgung hat aber eben deshalb nur hypothetischen Wert. Gerade so, wie die von den formalen Pflichten verlangten Verhältnisse der Motivation auch in den Dienst unsittlicher Zweckinhalte treten können, so kann nach den formalen Denkregeln das Törichtste korrekt erschlossen werden, wenn die Elemente, die Prämissen, inhaltlich falsch sind: und gerade so, wie deshalb die formalen Denkregeln durch die Grundsätze der Erkenntnistheorie ergänzt sein wollen, welche über den Inhalt der Vorstellungen und seine sachlichen Beziehungen bestimmte Voraussetzungen statuieren, gerade so hat auch die Ethik den formalen Prinzipien andere, davon unabhängige Bestimmungen über den Inhalt des Pflichtbewußtseins hinzuzufügen.

Wenn nun schon oben bemerkt worden ist, daß in den letzteren sich das historische Element als das maßgebende geltend mache und daß eben deshalb die vergleichende Induktion zu keinem Resultate führe, so bleibt nur noch die Aussicht übrig, durch die teleologische Reflexion auf das Wesen dieser historischen Bedingtheit zu allgemeingültigen Inhaltsbestimmungen des Pflichtbewußtseins zu gelangen.

Alle Versuche, welche in der Moralphilosophie gemacht worden sind, das Prinzip der Moral in der allgemeinen „Natur" des Menschen zu suchen, haben daran scheitern müssen, daß der Inhalt der sittlichen Zwecke nicht durch einen allen Individuen gleichen Begriff des Menschen gefunden werden kann, sondern überall dem konkreten Menschen angehört. Der konkrete Mensch aber steht immer in irgend einer Art von historisch bedingtem Lebenszusammenhange mit der Gattung, welchen wir mit dem allgemeinsten Namen eine Gesellschaft nennen. Mag das nun eine Familie oder eine Horde, mag es ein Volk oder ein Völkerkomplex, mag es endlich eine ideale kosmopolitische Gemeinschaft sein —, niemals existiert das Individuum anders als in einem solchen gesellschaftlichen Verband, und der bestimmte gesellschaftliche Verband, welchem es angehört, bedingt in seiner besonderen historischen Gestaltung auch den Inhalt seines Pflichtbewußtseins und den Maßstab der sittlichen Beurteilung.

Die moralische Funktion ist, wie die logische und die ästhetische, sozialer Natur. In dem isolierten Individuum ist weder moralische noch logische oder ästhetische Beurteilung denkbar. Denn das isolierte Individuum ist überhaupt nicht denkbar: es ist eine Fiktion. Wie schon physisch der einzelne nur aus der Gattung heraus entsteht, so tut er es auch geistig. Selbst der abgeschiedenste Einsiedler ist in seinem geistigen Leben durch die Gesellschaft bedingt, die ihn erzeugt hat, und das ganze Leben eines Robinson beruht auf den Resten der Zivilisation, aus der er in die Einsamkeit verschlagen worden ist. Der abstrakte „natürliche" Mensch existiert nicht: nur der historische, der gesellschaftliche lebt. Wie der ganze Inhalt unseres individuellen Daseins, so ist auch der unserer sittlichen Überzeugung durch die Gesellschaft bestimmt. Alles ethische Leben wurzelt in der Beziehung des Individuums zu seiner Gesellschaft: wäre der einzelne absolut

allein, ohne jeden anderen Menschen, dem unendlichen Weltall gegenübergestellt, so wüßten wir nicht, wie es für ihn Sittlichkeit geben sollte. Alle unsere Sittlichkeit wurzelt in der Sitte.

Die Verschiedenheit der Lebensverhältnisse — das Wort im weitesten Sinne verstanden —, worin sich die historisch bestimmten Gesellschaften befinden, genügt deshalb völlig, um die Verschiedenheit der sittlichen Lebensauffassungen, die darin zu Tage treten, genetisch zu erklären. Das ist das Geschäft der Ethnographie und der Kulturgeschichte, die dabei für die theoretische Formung der Tatsachen ihre Anleihen bei der Psychologie zu machen haben. Die philosophische Frage dagegen ist die, ob sich in der Beziehung des Individuums zur Gesellschaft durch teleologische Besinnung ein allgemeingültiger Inhalt des Pflichtbewußtseins auffinden läßt.

Als die einfachste und nächstliegende Beziehung, welche hier denkbar ist, erscheint es, die Gesellschaft selbst als den Zweck zu betrachten, um dessen willen die Tätigkeit des Individuums da sein soll, und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß in der teleologischen Unterordnung des Individuums unter die Gesellschaft aller Inhalt des ethischen Gewissens gesucht werden muß. Wenn man aber vielfach, namentlich in der modernen Ethik, der Lehre begegnet, daß die Existenz der Gesellschaft das höchste Prinzip der Moral sei und daß aller Inhalt der sittlichen Vorschriften darauf hinauslaufe, die Förderung alles dessen, was diese zu erhalten, und die Vermeidung alles dessen, was sie in Frage zu stellen oder zu zerstören geeignet ist, in kategorischer Weise zu verlangen, so kann dies durchaus nicht zugegeben werden. Die Existenz der Gesellschaft ist kein absoluter Zweck, dessen Geltung von selbst einleuchtete und der als Abschluß der teleologischen Kette den gesamten Inhalt des sittlichen Bewußtseins bestimmen dürfte. Denn diese bloße,

nackte Existenz hat an sich gar keinen ethischen Wert: sie hat ihn bei der Gesellschaft ebensowenig wie bei dem einzelnen. Wie überall, so muß man auch hier dem modernen Vorurteile gegenübertreten, als ob die Qualität durch die Quantität geändert werden könnte! Ist die Existenz des einzelnen kein absoluter Zweck, so ist es auch nicht diejenige einer Masse, sie sei noch so groß. Aus lauter Nullen addiert man keine positive Größe zusammen.

Freilich tragen wir unter Umständen kein Bedenken, die Existenz des einzelnen „für die Gesellschaft" zu opfern. Aber man besinne sich wohl! Geschieht das wirklich nur, damit die übrigen einzelnen existieren können? Gibt es ein sittliches Recht, welches die bloße Existenz der Masse über die bloße Existenz des einzelnen stellte? In der Natur freilich erhält sich die Majorität auf Kosten der Minorität: aber das „Recht" der Majorität ist das Recht des Stärkeren und hat keinen sittlichen Grund. Umgekehrt wird es Fälle geben, in denen unser ethischer Wunsch gern die Existenz der Masse für diejenige eines oder weniger einzelnen hingäbe. Nicht also auf die bloße Existenz, sondern auf den Wert dessen, was da existiert, kommt es an, wenn das eine für das andere geopfert wird. Auch dem Individuum kann ein so selbständiger Wert beiwohnen, daß wir es niemals für die bloße Existenz noch so vieler anderer hingeben würden. Die bloße Existenz hat als leeres Dasein niemals einen sittlichen Wert, und daß die Gesellschaft auch nur so einfach existiere, das kann niemals den absoluten Inhalt des Pflichtbewußtseins ausmachen. Ob ein Individuum existiert oder nicht, ist sittlich gleichgültig, so lange es nicht einen bestimmten Wert repräsentiert: und ganz ebenso ist es sittlich gleichgiltig, ob eine ganze Gesellschaft existiert oder nicht, solange sie noch nicht und sobald sie nicht mehr einen bestimmten Wert besitzt.

Dazu kommt noch mehr. Wer in der bloßen Existenz

der Gesellschaft den höchsten Zweck sehen wollte, zu welchem alle besonderen moralischen Vorschriften nur die Mittel der Realisierung verlangten, der würde sich damit jeder Möglichkeit eines Urteils über den sittlichen Wert der verschiedenen Gesellschaften begeben. Jede wirkliche Gesellschaft existiert: wenn das der höchste Zweck ist, so erfüllen ihn alle, und alle gleichmäßig. Dann trifft die sittliche Beurteilung immer nur die Individuen nach Maßgabe ihrer Unterordnung unter die jeweilige Gesellschaft; dann hat es keinen Sinn mehr, davon zu reden, daß die eine Gesellschaft, das eine Volk, die eine Zeit u. s. w. als Ganzes sittlicher seien als die anderen. Wenn ein ethisches Urteil über die Gesellschaften möglich sein soll, so muß es auch für die Gesellschaften eine Aufgabe geben, nach deren Erfüllung oder Nichterfüllung ihr Wert bestimmt wird. Es besteht eine Pflicht nicht nur für das Individuum, sondern auch für das Volk, für die Zeit, — für die Gesellschaft! Eben darum kann das Pflichtbewußtsein nicht die bloße Existenz der Gesellschaft zu seinem Inhalte haben.

Erkännten wir ferner in der Existenz jeder beliebigen Gesellschaft einen absoluten, unter allen Umständen zu billigenden und zu befördernden Zweck an, so wäre nicht abzusehen, wie unser sittliches Urteil jemals sich mit der Zerstörung der einen Gesellschaft durch die andere einverstanden erklären könnte. Und doch sehen wir nicht nur unbedenklich, sondern mit entschiedenem Beifalle zu, wenn die europäische Gesellschaft durch die Ausbreitung ihrer Civilisation, durch unsere Missionen und Eroberungen, durch Feuerwaffen und Feuerwasser, eine nach der anderen von den „wilden" Gesellschaften physisch und geistig ruiniert und mit der Zeit vom Erdboden verdrängt. Wir würden mit dieser Zustimmung lediglich das brutale Recht der Gewalt sanktionieren, wenn wir nicht der Überzeugung wären, daß die siegreiche Gesellschaft den höheren ethischen Wert repräsentiert.

Hieraus ergibt sich, daß, wenn das materiale Prinzip der Sittlichkeit in dem Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft gesucht werden muß, die letztere dabei nicht bloß als Koexistenz einer Masse von Individuen, sondern als ein teleologisches System gedacht werden muß, das selbst noch als Ganzes eine Pflicht zu erfüllen hat und das eben damit auch die Pflicht des Individuums erst bestimmt. Die Pflichten der Individuen erwachsen aus den *Pflichten der Gesellschaft*. Der teleologische Zusammenhang, um dessen Aufweis es sich in der Ethik handelt, endet nicht bei der Gesellschaft als dem höchsten Zwecke, sondern weist über sie hinaus.

Lassen wir es zunächst dahingestellt, wie diese Pflicht der Gesellschaft, welche hier vorerst nur als ein selbstverständliches Postulat der ethischen Beurteilung erscheint, im besonderen inhaltlich zu bestimmen ist, so läßt sich nun zeigen, in welchem Sinne und in welcher Beschränkung die Existenz der Gesellschaft als Inhalt des individuellen Pflichtbewußtseins gedacht werden muß. Sie hat nur insofern Wert und ist folglich nur insofern auch das Objekt des sittlichen Wollens, als durch sie die Pflicht der Gesellschaft erfüllt werden soll. Die Existenz der Gesellschaft ist nicht der höchste Zweck, aber sie ist wiederum das Mittel zu dessen Realisierung: sie muß deshalb um jenes höchsten Zweckes willen gewollt werden und darf nur in Beziehung auf ihn gewollt werden.

Wenn man mit dieser Einschränkung es für die Pflicht des Individuums erklärt, die Existenz der Gesellschaft nicht nur nicht zu gefährden, sondern aufrechtzuerhalten und zu schützen, so lassen sich wieder daraus nach der Methode des teleologischen Zusammenhanges im Hinblick auf die allgemeinen empirischen Lebensformen der Gesellschaft eine Reihe von Verboten und Geboten ableiten, welche man füglich als *soziale* Pflichten bezeichnen darf. Es ist selbst-

verständlich, daß die Gesellschaft nicht bestehen, geschweige denn ihre Aufgabe erfüllen kann, wenn die Existenz ihrer einzelnen Mitglieder und die Ordnung, wodurch diese gewährleistet wird, in Frage gestellt und von der Willkür des persönlichen Interesses bedroht ist. Die Achtung des fremden Lebens und Eigentums, die Hintansetzung der individuellen Wünsche dem gesellschaftlichen Bedürfnis gegenüber, der Gehorsam und die Unterordnung des einzelnen Willens unter das Gesetz des Ganzen, — alle diese Fundamentalgebote bis zu dem der eventuellen Aufopferung der gesamten persönlichen Existenz für die Zwecke der Gesellschaft, alle sie ergeben sich mit teleologischer Konsequenz aus der Forderung der sozialen Gesinnung als die einzelnen unerläßlichen Bedingungen für deren Realisierung in den einzelnen Verhältnissen des Gesellschaftslebens. Sollten sie, worauf wiederum hier verzichtet werden muß, in ihrer Vollständigkeit entwickelt werden, so bedürfte man auch hier eines empirischen Leitfadens, der in der Kenntnis der allgemeinen Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens zu suchen wäre; aber die Begründung jener einzelnen Gebote liegt natürlich wiederum nicht in dieser empirischen Vermittlung, sondern in der Evidenz, mit der sich die einzelnen Vorschriften als Mittel zur Realisierung der sozialen Gesinnung darstellen.

Alle diese Vorschriften folgen somit — was für das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur Ethik entscheidend ist — nicht erst aus irgend welchen „angeborenen Rechten" der Individuen, sondern es sind Pflichten der Individuen gegen die Gesellschaft und ihre einzelnen Mitglieder. Ein Recht besteht für das Individuum immer in dem Inbegriff desjenigen, was hinsichtlich seiner die gesellschaftliche Ordnung von den anderen Individuen verlangt. Das Recht des einen und die Pflichten der anderen sind die beiden Seiten eines und desselben Grundverhältnisses. Mein Recht besteht darin, daß die anderen Pflichten gegen mich haben.

Indessen zeigen nun alle die Pflichten, welche in diesem Sinne unter dem Namen der sozialen zusammengefaßt werden können, ihren sekundären Charakter dadurch, daß auch sie nicht absolut gelten, sondern sämtlich unter Umständen suspendierbar sind. Da sie nur Mittel zur Erhaltung der Gesellschaft sind, und da dieser ihr Zweck als sittliche Notwendigkeit nur unter der Bedingung gilt, daß die Gesellschaft ihre Aufgabe erfüllt, so sind alle diese Pflichten aufgehoben, sobald die Erfüllung der Aufgabe der Gesellschaft in besonderen Fällen ihre Verletzung erfordert. Die Achtung vor dem Leben und dem Eigentum des Individuums hat bekanntlich ihre Grenzen, wo es sich um die höchsten Güter der Gesellschaft handelt, und auch der Gehorsam gegen eine momentan bestehende gesellschaftliche Ordnung kann gerade durch das sittliche Bewußtsein von ihrer Unangemessenheit zu den Aufgaben der Gesellschaft aufgehoben werden. Es gibt kein Gebiet, auf welchem sich eine größere und schwierigere Kasuistik entfaltete, und keines, worin so sehr die bewußte und die unbewußte Sophistik sich breit machten, wie diese Einschränkung der sozialen durch die „höheren" Pflichten. Dasselbe äußere Resultat, die Verletzung der sozialen Pflicht, kann dabei aus einfacher oder raffinierter Unsittlichkeit, und es kann aus tiefster, reinster Sittlichkeit hervorgehen. Das giebt Komödien und Tragödien, — aber trotz aller Irrungen, Täuschungen und Selbsttäuschungen bleibt doch die Möglichkeit unangetastet, daß es zur sittlichen Pflicht wird, die eine oder die andere der sozialen Pflichten zu verabsäumen oder zu verletzen.

Dieselbe Einschränkung trifft die den sozialen Pflichten entsprechenden Rechte. Denn da das Recht des einzelnen in den sozialen Pflichten besteht, welche die übrigen ihm gegenüber haben, so wird es ethisch hinfällig, sobald diese Pflichten durch höhere verdrängt werden. Wenn deshalb auf irgend eine Weise zwischen der Existenz des Indivi-

dumms und den Aufgaben der Gesellschaft gewählt werden muß, so kann über die sittliche Entscheidung kein Zweifel sein: andererseits aber muß auch hier bedacht werden, daß die Verletzung der sozialen Pflicht nur dann gestattet ist, wenn sie als das unerläßlich im Interesse des höheren Zweckes gebotene Mittel erscheint.

Diese nur bedingte Geltung der sozialen Pflichten läßt zwischen ihnen und den oben behandelten formalen Pflichten einen bemerkenswerten Parallelismus hervortreten: beide gelten nur unter der Voraussetzung, daß sie sich höheren, wertvolleren Zwecken als Mittel unterordnen, und sie sind deshalb nicht absolute, kategorische, sondern hypothetische und aufhebbare Imperative. Das läßt vermuten, daß ihnen noch eine tiefere Verwandtschaft zukommt, und auch diese ist nicht schwer zu finden. Alle jene sozialen Pflichten nämlich beziehen sich auf das Verhältnis, in welchem der individuelle Wille sich zu dem Gesamtwillen der Gesellschaft und zu den übrigen Individualwillen befinden soll: sie ordnen die Willensverhältnisse in der Gesellschaft; sie bestimmen, wie sich der einzelne in der Anerkennung des fremden Einzelwillens und der von der Gesellschaft gewollten Ordnung zu verhalten hat, damit das Ganze seine Bestimmung erfüllen kann. Sie richten sich also auf diejenigen Motivationsformen, welche für die Gesellschaft die unerläßlichen Bedingungen dafür sind, daß der Zusammenhang der Willenstätigkeiten ihrer Mitglieder die Aufgabe des Ganzen erfülle. Ebenso wie jene formal genannten Pflichten sich sämtlich darauf beziehen, welche Verhältnisse in den Elementen des individuellen Willenslebens immer obwalten sollen, damit der einzelne seine Pflicht, gleichviel welchen Inhalts, erfülle, genau ebenso bestimmen diese sozialen Pflichten, welche Verhältnisse zwischen den Elementen des gesellschaftlichen Willenslebens, d. h. den einzelnen wollenden Persönlichkeiten, immer obwalten sollen, damit die Gesellschaft ihre

Pflicht, gleichviel welchen Inhalts, erfülle. Wie deshalb die formalen Pflichten für alle Individuen, so gelten die sozialen Pflichten für alle Gesellschaften, — unabhängig davon, welches der letzte inhaltliche Zweck des Pflichtbewußtseins in dem einen Falle für die Individuen, in dem anderen für die Gesellschaften ist.

Die sozialen Pflichten sind also inhaltlich, wenn sie vom Standpunkt des Individuums aus betrachtet werden; aber sie sind formal, wenn sie vom Standpunkt der Gesellschaft aus betrachtet werden. Sie verlangen für das soziale Gesamtleben genau dasselbe, was die „formalen" Pflichten für das individuelle Dasein fordern, nämlich eine solche Ordnung der Elemente des Willenslebens, vermöge deren die Pflicht, dort des Ganzen, hier des Einzelnen, erfüllt werden kann. Dieser Parallelismus läßt sich deshalb auch im besonderen verfolgen. Der Pflicht der Selbstbeherrschung als der Unterordnung der momentanen Triebregungen unter das Pflichtbewußtsein entspricht im sozialen Zusammenhange die Pflicht des Gehorsams als der Unterordnung des Individualwillens unter den Gesamtwillen. Doch fragt es sich und kann nur in einem System der Ethik entschieden werden, ob dieser Parallelismus sich vollständig durchführen ließe: hier kommt es nur darauf an, jene prinzipielle Verwandtschaft im allgemeinen hervorzuheben.

Durch alle solche Untersuchungen ist nun aber die Lösung der Frage nach dem Prinzip der Moral, d. h. nach dem Inhalt desjenigen, was auf alle Fälle gewollt werden soll, nach dem höchsten, absoluten Zweck, nur hinausgeschoben worden. Das bisherige Resultat läßt sich dahin zusammenfassen, daß der Satz „tue deine Pflicht" sich in den anderen verwandelt hat: „tue, was in deinen Kräften steht, damit die Gesellschaft, der du angehörst, ihre Pflicht erfülle". Die schwierigste Frage bleibt also noch zu behandeln, die Frage, ob in allgemeingültiger, von dem Wechsel

der historischen Vorstellungs- und Willensbewegung unabhängiger Weise diese Pflicht der Gesellschaft bestimmt werden kann. Die Allgemeingültigkeit, welche für die formalen und die sozialen Pflichten nach der teleologischen Methode aufgezeigt werden konnte, war in beiden Fällen durch den Verzicht auf den Inhalt erkauft, und wenn sich auch für das individuelle Pflichtbewußtsein schon ein gewisser Inhalt durch die sozialen Pflichten darstellte, so gelten doch diese nicht an sich, sondern nur als Mittel für den höchsten Zweck, der in der Pflicht der Gesellschaft zu suchen ist. Hierauf drängt also von allen Seiten der Zusammenhang der Willensprozesse, um einen letzten Abschluß der teleologischen Kette zu statuieren.

Was ist die Aufgabe der Gesellschaft? Das ist die Kardinalfrage aller Ethik. Daß jede Gesellschaft in irgend einer Form, sei es in der des religiösen Glaubens, sei es in einer Anpassung an die jeweiligen praktischen Umstände und Zustände, oder in irgend einer anderen Form ein mehr oder minder klares Gesamtgefühl davon hat, daß sie eine Bestimmung zu erfüllen und alle ihre Kräfte auf eine mehr oder minder umfangreiche Leistung zu konzentrieren habe, das dürfte vielleicht sogar als Tatsache zugestanden werden. Doch bedarf die Ethik dieses Zugeständnisses nicht einmal. Würde es verweigert, so änderte das an der normativen Allgemeingültigkeit der Gesellschaftspflicht so wenig, wie die „Geltung" des individuellen Pflichtbewußtseins dadurch alteriert wird, daß sich hie und da ein Lump findet, dem nichts heilig ist. Gibt es Gesellschaften, denen jede Spur eines Pflichtbewußtseins verloren gegangen ist, so sind sie eben die unmoralischen, und so zählen sie einfach in unserer Besinnung auf die ethische Norm so wenig mit, wie irgend eine tierische Gesellschaft. Die Frage ist nur die, ob über den mannigfachen Inhalten, welche die einzelnen historisch bedingten Gesellschaften für ihre Bestimmung

halten, eine gemeinsame Aufgabe festgestellt werden kann, die für alle als Norm und Maßstab der Beurteilung gilt.

In dieser Hinsicht predigt man heutzutage wieder von allen Dächern die Weisheit der Aufklärung, daß die Gesellschaft dazu da sei, ihre Mitglieder so glücklich als möglich zu machen, und damit stempelt man die „allgemeine Glückseligkeit" zum inhaltlichen Prinzip der Moral. Niemand wird sich über den Beifall wundern, den diese Lehre zu finden pflegt. Also dazu ist der ganze Lärm der Gesellschaft und des historischen Lebens da, daß wir alle so glücklich wie möglich werden! Welch eine vortreffliche, welch eine zeitgemäße Moral! Gibt es etwas Erhebenderes, als den Gedanken, daß die Gesellschaft das Ideal aller Assekuranzanstalten ist? eine Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit, bei der die Pflicht die Einzahlung und das allgemeine Glück die Dividende ist? Das ist eine Abrechnung, die einem jeden einleuchtet; da braucht man nicht nach hohen und weiten Prinzipien umzuschauen, da bleibt man hübsch auf dem Boden der lieben Erfahrung, und da schließt sich alles herrlich zum Kreise zusammen. Die Individuen sind für die Gesellschaft da, und die Gesellschaft, — nun, die ist für die Individuen da.

Denn jenes „allgemeine Glück" hat doch vermutlich kein anderes Subjekt als die Summe der Individuen, welche daran partizipieren. Die Gesellschaft fühlt nicht: nur die Individuen sind glücklich oder unglücklich. Meint man also, diese allgemeine Glückseligkeit sei der Zweck der Gesellschaft und deshalb der höchste Inhalt des Pflichtbewußtseins, so macht man die Gesellschaft zu einem Mittel für die Herbeiführung einer großen Masse von Wohlgefühl, das immer nur in den einzelnen Individuen zu finden ist, und man steigt in der teleologischen Kette nicht über die Gesellschaft empor, sondern wieder zu den einzelnen Individuen herab[1].

1) Es sei nur ganz nebenbei bemerkt, daß die unverständigste

Der Grundfehler dieser Ansicht, deren Vertretern häufig eine gewisse wohlmeinende Gemeinnützigkeit nicht abzusprechen ist, besteht darin, daß sie allen Wertverhältnissen nur Quantitätsdifferenzen unterschiebt. Die Grundvoraussetzung dabei, welche durchaus nicht von selbst einleuchtet, ist die, daß im Falle des Konfliktes die Lust der Majorität wertvoller ist, als die der Minorität, oder die intensivere Lust wertvoller als die schwächere. Wird aber der Schwerpunkt auf die möglichst große Höhe der Glückseligkeitssumme gelegt, so kann man es niemandem verdenken, wenn er seinen Anteil an der Erzeugung der allgemeinen Glückssumme durch die Steigerung seines eigenen Wohlbefindens zu leisten sucht, für welches er ja doch am besten und sichersten zu sorgen vermag; und wenn man ihm vorwirft, er tue das auf Kosten fremder Glückseligkeit, so wird er leicht demonstrieren können, daß es in diesem Jammertal, bei dem allgemeinen Kampf ums Dasein, überhaupt schwer sein wird, irgend jemandem einen Vorteil zu verschaffen, ohne ihn einem anderen zu entziehen. Wenn es aber nur darauf ankommt, daß die Gesamtsumme der Lust möglichst groß wird, so ist es ja ganz gleichgiltig, wie sie sich auf die einzelnen verteilt. Reich kann auch die Gesellschaft sein, in deren Vermögen sich wenige, aber sehr große Kapitalien zu vielen kleinen addieren. Betont man andererseits die gleichmäßige Verteilung der Lustgefühle auf alle Mitglieder der Gesellschaft und nimmt man die Allgemeinheit des Glückseligkeitszustandes als letztes Prinzip der Ethik an, so ist, da jeglicher nur durch die Befriedigung seiner persönlichen Wünsche glücklich zu machen ist — denn man kann niemanden zu

Konsequenz dieser Ansicht diejenige war — man darf wohl kaum mehr sagen: ist —, welche dieses teleologische Verhältnis zum Erklärungsgrunde der Gesellschaft machen wollte und es sich herrlich zusammenphantasierte, wie die Biedermänner der Urzeit, um alle zusammen viel, viel glücklicher zu werden, die Gesellschaft „gründeten".

seinem Glücke zwingen —, durchaus nicht abzusehen, wie man der Konsequenz entgehen will, alle diese Wünsche, wie sie nun einmal sind, prinzipiell als gleichwertig zu betrachten und das System der ethischen Vorschriften lediglich als eine zweckmäßige Ausgleichung zwischen ihnen anzusehen. Eine Wertverschiedenheit dieser Wünsche wäre dann nur in dem Sinne zu statuieren, daß die einen sich mit geringerer, die anderen mit größerer Benachteiligung der Wünsche der anderen erfüllen lassen, und derselbe Wunsch hätte verschiedenen ethischen Wert, je nachdem die zufälligen Umstände seine Erfüllung mit den Interessen der übrigen in größeren oder geringeren Widerspruch versetzen.

Diese ganze Lustkrämerei gibt also kein festes Prinzip ethischer Wertschätzung, und das ist, wie gegen jeden, so auch gegen den sozialen Eudämonismus neben vielen anderen, die hier als bekannt vorausgesetzt werden können, der schwerste Einwurf. Es kommt hinzu, daß das Prinzip der „allgemeinen Glückseligkeit" doch zuletzt seinen teleologischen Schlußpunkt in dem Glückseligkeitsbestreben des Individuums hat. Dies ist aber ein Naturgesetz, das immer realisiert ist, — nicht eine Norm, von der abgewichen werden kann. Diesem Naturgesetze folgen ausnahmslos, wie alle Individuen, so auch alle Gesellschaften, und dieser Trieb gibt daher keine Bestimmung ab, welche die Gesellschaft erfüllen sollte. Setzt man ihn als den absoluten Zweck, so gibt es nur intellektuelle Verschiedenheiten zwischen den Gesellschaften wie zwischen den Individuen: die einen fangen es klüger an, glücklich zu werden, als die anderen. Aber die Ethik ist keine Klugheitslehre: sie hat nicht zu lehren, wie man es — eventuell mit Hilfe der Gesellschaft — anfängt, seine Wünsche zu befriedigen; sie hat sich darauf zu besinnen, was man wünschen soll.

Endlich können wir uns eine Gesellschaft denken und eine solche eventuell irgendwo in dem paradiesischen „Natur-

zustande" wirklich vorfinden, welche unter günstigen Lebensverhältnissen bei einem Minimum von rein leiblichen Bedürfnissen, deren Befriedigung sich leicht und einfach gestaltete, alle ihre Mitglieder vollkommen glücklich machte. Würden wir diese für das Ideal der Sittlichkeit halten? Wer sich ernsthaft besinnt, wird es leugnen. Aber verstehen wird man hiernach, weshalb alle eudämonistische Moral die Tendenz hat, Bedürfnislosigkeit als höchste Tugend zu empfehlen. Denn, ist die Glückseligkeit der absolute Zweck, sei es der Individuen, sei es der Gesellschaften, so ist es fast ein analytischer, jedenfalls ein strikt zu erschließender und außerdem durch die Erfahrung bestätigter Satz, daß dieser Zweck um so besser erreicht wird, je geringer und niedriger in jeder Hinsicht die Bedürfnisse sind. Mit jedem neuen und höheren Bedürfnis steigt die Unwahrscheinlichkeit vollkommener Befriedigung. Deshalb ist der Kynismus, die Moral der Bedürfnislosigkeit, die einzig korrekte Konsequenz des Eudämonismus. Umgekehrt gilt uns überall als der reifere, sittlich höher stehende Mensch und als der wertvollere Gesellschaftszustand derjenige, welchen wir von anderen als von den die bloße Existenz und die einfachsten Triebe betreffenden Bedürfnissen bewegt sehen. Es gibt vielleicht keinen schlagenderen Beweis gegen die Glückseligkeitstheorie: je höher die Bedürfnisse (nicht der Quantität, sondern der Qualität nach!) steigen, je unvollkommener und unvollständiger deshalb ihre Befriedigung ist, um so größer ist unser sittlicher Beifall für das Individuum ebenso wie für die Gesellschaft. Viel leichter deshalb ist die Glückseligkeit für den zu erreichen, dem die sittlichen Bedürfnisse fehlen, als für denjenigen, der sie hat. Nimmt man endlich hinzu, daß mit dem Wert der Wünsche der Schmerz über ihre Nichterfüllung steigt, so sieht man ein, wie unklug es vom Standpunkt des Glückseligkeitsbedürfnisses aus ist, sittliche Wünsche zu hegen, und wie töricht

es auf der anderen Seite ist, in der Glückseligkeit den absoluten Zweck des ethischen Lebens zu suchen.

Wenn es also gilt, die Aufgabe der Gesellschaft zu bestimmen, so darf man nicht zu den Gefühlszuständen der unter ihr stehenden Individuen, sondern man muß über sie hinaus greifen. Ihr Zweck muß höher sein als sie selbst, geschweige denn als ihre Teile. Allein, so gefaßt, scheint die Aufgabe für unsere Erkenntnis unlösbar zu sein; denn in dem Aufbau unserer erfahrungsmäßigen Welterkenntnis ist die Gesellschaft die letzte Synthese, auf welche wir stoßen: über sie hinaus *wissen* wir nichts. Es gibt kein empirisches Dasein mehr, welchem gegenüber die Gesellschaft als Mittel zum Zweck erscheinen könnte; die Kette der Finalität scheint bei ihr geschlossen zu sein. Hätten wir eine Erkenntnis von einem Gesamtplan des Weltgeschehens, so würden wir die Stellung verstehen, welche in seiner Realisierung die Gesellschaft einnimmt, wir würden damit ihre Bestimmung begreifen und darin den allgemeingültigen Inhalt ihres Pflichtbewußtseins gefunden haben.

Es ist deshalb durchaus verständlich, wenn in diese Lücke unseres Wissens der Glaube eingetreten ist. Wer eine lebendige religiöse Überzeugung hat, der besitzt darin auch eine Vorstellung von der durch göttliches Gebot bestimmten Aufgabe, welche das gesellschaftliche Leben des Menschen zu erfüllen habe. Er hat in der göttlichen Weltordnung das Höhere, den Zweck, welchem er die Gesellschaft unterstellen muß, und den Inhalt des Pflichtbewußtseins bildet für ihn in letzter Instanz die religiöse Aufgabe, an welche er glaubt. Hierauf gründen sich alle Formen der religiösen Moral, welche von Platon bis auf unsere Tage aufgestellt worden sind.

Modernen Vorurteilen gegenüber ist zu konstatieren, daß eine solche Auffassung der Ethik viel konsequenter und klarer gedacht ist, als die Glückseligkeitstheorie. Die theo-

logische Moral versteht, daß wenn es einen Zweck, eine Aufgabe für die Gesellschaft geben soll, diese nicht unter ihr, sondern über ihr zu suchen ist, und daß, wenn uns hier das Wissen im Stich läßt, der Glaube an seine Stelle zu treten hat. Die Metaphysik, d. h. die vollständige Erkenntnis des Weltalls, würde uns in den Stand setzen, auch die Aufgabe zu verstehen, welche im Weltplan die Gesellschaft zu erfüllen hat: deshalb haben die großen metaphysischen Systeme in ihrer theoretischen Erkenntnis den Angelpunkt für die Inhaltsbestimmung des sittlichen Bewußtseins gesucht. Verzichten wir jetzt auf eine solche Wissenschaft, so kann die metaphysische Ansicht, aus welcher das Prinzip der Moral hervorgehen soll, nur noch im Glauben gesucht werden.

Allein die Metaphysik des religiösen Glaubens ist nicht wissenschaftlich begründbar, so wenig wie eine Metaphysik überhaupt. Wer daher seiner metaphysischen Vorstellung auch die Ansicht vom Zwecke der Gesellschaft entnimmt und daraus den Inhalt des Pflichtbewußtseins gewinnt, der tut es auf Grund seines Glaubens, den ihm niemand wehren wird, aber nicht in der allgemeingültigen Weise einer wissenschaftlichen Begründung. Wie die theologische Metaphysik, so gilt auch die theologische Ethik nur unter Voraussetzung des Glaubens. Aber ihr großer Vorteil der psychologischen Auffassung gegenüber besteht eben darin, daß sie ihrem Glauben ein inhaltliches Prinzip der Moral verdankt.

So scheint es, als wären wir am Ende. Die theoretische Erkenntnis kann weder außerhalb noch oberhalb der Gesellschaft in allgemeingültiger Weise den Zweck und die Aufgabe bestimmen, welche diese zu erfüllen hat. Die Psychologie mit ihrem Glückseligkeitstrieb reicht nicht aus; die Metaphysik mit ihrem Weltplan ist als Wissenschaft unmöglich und als Glaube nicht beweisbar. Und dabei müßten wir uns mit dem mageren Ertrag des formalen

Prinzips und der formalen und sozialen Pflichten begnügen, wenn es nicht gelänge, einen allgemeingültigen Inhalt für das gesellschaftliche Pflichtbewußtsein zu finden.

Aber sollte denn wirklich die Kenntnis des „Weltplans" dazu nötig sein, um die Aufgabe der Gesellschaft zu bestimmen, und sollte, da wir doch in jeder historischen Gesellschaft irgendwie eine Vorstellung von ihrer Aufgabe finden, sich gar kein allgemeiner Begriff davon in dem Wesen der Gesellschaft selbst erfassen lassen?

Bei allen Normen handelt es sich um die Forderung von etwas Allgemeingültigem. Indem wir dem Merkmal, daß überhaupt etwas verlangt wird, zuerst nachgingen, stießen wir auf das formale Prinzip der Pflichterfüllung. Sollte etwa der Inhalt der Pflicht, bei dessen Betrachtung uns das historische Element der Gesellschaft begegnete, mit dem Merkmal der Allgemeingültigkeit selbst in direkter Beziehung stehen?

Alle Gesellschaften, wie sie auch zu stande gekommen sein mögen, — die einen nur durch gemeinsame Abstammung, die anderen unter Mitwirkung historischer Prozesse — sind Komplexe von vorstellenden, fühlenden, wollenden Individuen. In einer jeden waltet nicht nur eine Gemeinsamkeit des physischen Lebens, sondern auch ein geistiger Zusammenhang ob. Jede Gesellschaft hat ihr Gesamtbewußtsein. Nicht eine mystische Substanz, ein unfaßbarer „Volksgeist" ist dessen Träger, sondern alle einzelnen Individuen. Aber eben vermöge der natürlichen oder historischen Gemeinsamkeit ihres Lebens liegt in allen diesen Individuen ein gemeinsamer Untergrund des seelischen Daseins, auf welchem alle Mannigfaltigkeit des individuellen Vorstellens, Fühlens und Wollens sich erhebt. Da ist eine Vorstellungsweise, welche den Rahmen aller Kenntnisse und alles Nachdenkens der einzelnen bildet, — eine Gefühlsweise, aus der die Regungen individueller Gefühle als Auszweigungen

sich ablösen, — eine Willensbestimmtheit, die als Grundton alle persönlichen Bestrebungen durchdringt. Dies Gesamtbewußtsein ist in dem ursprünglichen Zustande jeder Gesellschaft eine natürliche Gemeinsamkeit, welche unerkannt als bestimmende Macht über den Individuen schwebt. Ihr Denken, ihr Fühlen, ihr Wollen ist davon beherrscht. Diese Naturmacht des Gesamtbewußtseins nennen wir Sitte; sie ist das natürlich Gemeinsame, dasjenige, was mit Naturnotwendigkeit für alle Mitglieder der Gesellschaft gilt. Sie ist in jeder Gesellschaft ein notwendiges Produkt von deren natürlichen und historischen Lebensverhältnissen; sie ist deshalb in jeder anders als in den übrigen gestaltet.

Allein die Macht der Sitte ist diejenige unwillkürlicher und unbewußter Notwendigkeit. Prüfen wir aber unser Urteil über den Wert der Gesellschaften, so finden wir, daß wir die einzelnen um so höher schätzen, je mehr in ihnen dieser ihr gemeinsamer geistiger Lebensgehalt zum bewußten Ausdruck und zur Herrschaft in ihrem ganzen äußeren Zusammenleben gekommen ist. Denn das klare Bewußtsein und die äußeren Ausprägungen dessen, was für alle gilt, sind die sichere Gewähr für die Herrschaft des Gemeinsamen über die Willkür der individuellen Tätigkeiten, welche stets mit der Zeit sich gegen jenes ursprüngliche Gesamtbewußtsein aufzulehnen beginnt. Wenn es in der entwickelten Gesellschaft etwas Allgemeingültiges geben soll, so muß jener dunkle Gesamtuntergrund aller einzelnen geistigen Existenzen in diesen zum Bewußtsein und zur Darstellung in ihren gemeinsamen äußeren Lebensverhältnissen kommen.

Darum ist es die Aufgabe jeder Gesellschaft, ihren geistigen Gehalt, der als natürliche Gemeinsamkeit dem Seelenleben aller ihrer Mitglieder zu Grunde liegt, zum klaren Bewußtsein zu bringen und nach ihm den Zusammenhang ihres äußeren Lebens zu gestalten. Die allseitige Lösung dieser Aufgabe nennen wir das Kultursystem der

betreffenden Gesellschaft, und so dürfen wir sagen: die Bestimmung jeder Gesellschaft ist die Schaffung ihres Kultursystems.

Diese Aufgabe gilt für alle Gesellschaften: aber weil einer jeden durch ihre natürlichen und historischen Bedingungen ihr Gesamtbewußtsein und die Möglichkeit von dessen Ausbildung und Ausprägung vorgeschrieben ist, so sind von der einen Gesellschaft zur anderen die besonderen Vorstellungen, Gefühle und Willenstätigkeiten, in denen sie ihr Kultursystem darstellen müssen, verschieden. Erst hier übersieht man, wo das historische Element wurzelt, das in den besonderen Vorschriften der Moral unaustilgbar ist.

Jede Gesellschaft hat — das ist ihre sittliche Aufgabe — aus der Masse der individuellen Tätigkeiten dasjenige herauszuarbeiten, was an Vorstellungen, Gefühlen und Willensbestimmungen ihren gemeinsamen Lebensgrund bildet. Sie hat mit der Vereinigung aller ihrer Kräfte dies ihr Kultursystem zu schaffen. Sie soll sich das, was in ihr unwillkürlich galt, zum Bewußtsein bringen, sie soll es prüfen, soll sich besinnen, ob sie an seiner Anerkennung in klarer Überzeugung festhält, und sie soll, wenn sie dies getan hat, es niederlegen in der Anordnung ihres gesamten äußeren Lebensapparates, Mit diesem ihrem Kultursystem steht und fällt der sittliche Wert jeder Gesellschaft: den letzten Schweiß- und Blutstropfen hat sie daran zu setzen, um es zu erzeugen und zu erhalten.

Und indem so die einzelne Gesellschaft in ihrer historischen Bedingtheit das *Gemeinsame*, das in ihr über allen ihren Individuen waltet, zur Herrschaft in ihrem inneren und äußeren Leben bringt, strebt sie von ihrer natürlichen Grundlage empor, in sich das absolut *Allgemeingültige* zur Erscheinung zu bringen. Das ist das letzte Ziel: aber jede Gesellschaft löst es nur innerhalb der Grenzen, welche

ihr durch die ursprüngliche, natürliche Gemeinsamkeit ihrer Sitte gesteckt sind.

Diese Aufgabe der Gesellschaft wurzelt also in dem Begriffe der Allgemeingültigkeit: sie soll zum Bewußtsein und zur äußeren Darstellung bringen, was in ihr allgemein gilt. Dadurch schafft sie ihr Kultursystem. Damit aber ist nun zugleich der Inhalt des individuellen Pflichtbewußtseins, soweit es von der historischen Besonderheit unabhängig ist, gegeben. Die Pflicht des Individuums ist, im Dienste der Gesellschaft zu stehen, aber in dem Sinne, daß diese in gemeinsamer Arbeit ihr Kultursystem erzeuge. Das materiale Prinzip der Ethik lautet: tue das deine, damit in der Gesellschaft, der du angehörst, ihr gemeinsamer geistiger Gehalt zum Bewußtsein und zur Herrschaft gelange.

Aus diesem Grundsatz ergeben sich dann wieder nach der Methode des teleologischen Zusammenhangs eine Anzahl besonderer Pflichten, welche als *Kulturpflichten* zu bezeichnen sein dürften. Als Leitfaden für ihre Auffindung müßte wieder die psychologische Einteilung sich darbieten, wonach das Gesamtbewußtsein sich auf den drei Gebieten des Vorstellens, Fühlens, Wollens zu entwickeln hat, und immer handelte es sich um die unerläßlichen Bedingungen für die Gemeinsamkeit dieser Tätigkeiten. Jene inhaltlichen Hauptpflichten der Wahrhaftigkeit, der Sympathie, des Wohlwollens, auf welche alle Morallehren hindrängen, erscheinen hier neben anderen als die notwenigen teleologischen Konsequenzen der Aufgabe, nnd als die Realisierung des Kultursystems treten uns die drei großen Güter Wissenschaft, Kunst und Rechtsordnung entgegen, die in der Religion, wie ihre gemeinsame empirische Grundlage, so auch das Ziel ihrer idealen Vereinigung haben.

Doch seien diese Ausführungen auch für diesen wichtigsten Teil nur kurz hier angedeutet, wo es sich wesentlich um das Prinzip der Moral und um den Nachweis handelte,

daß die kritische Methode auf dem Wege der teleologischen Besinnung zur Begründung eines Systems der Moral fähig ist, welches von der Mannigfaltigkeit der besonderen Maximen in den historisch bedingten Formen der menschlichen Gesellschaft völlig unabhängig und dabei doch weit davon entfernt ist, in leeren Abstraktionen hängen zu bleiben. Freilich zeigen gerade diese Ausführungen auch, daß die „Moral" nur den Anfang und niemals das Ganze der Ethik als allgemeiner praktischer Philosophie ausmacht; denn auch der Begriff der Kulturpflichten, wie er hier ausgeführt wurde, bleibt noch immer im Formalen stecken. Er enthält die Bedingungen dafür, daß der Einzelne an seiner Stelle zur Verwirklichung des Kultursystems der ihm übergeordneten Gesellschaft, zur lebendigen Ausprägung ihrer Kulturwerte tätig sei. Welches aber diese Kulturwerte inhaltlich sind, blieb dabei wiederum unbestimmt, und es mußte ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß sie in jedem besonderen Falle von den historischen Bedingungen abhängig sind. Hier stehen wir somit in der Tat an der Grenze der kritisch aufweisbaren Allgemeingültigkeit.

Für die inhaltlichen Kulturwerte selbst bedarf es deshalb eines anderen Geltungsprinzips als das der teleologischen Evidenz, und dies kann nach allem nur historisch-empirischen Charakters sein. Es ist die im strikten Sinne nur tatsächliche Geltung des entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhanges. Die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Lebens mit der Verschiedenheit ihres Kulturinhaltes liegen nicht zerstreut auseinander, sondern sie bilden vermöge der Tradition den einheitlichen Lebensprozeß der Menschheit, worin jene Kulturwerte aus ihren anfänglichen halbbewußten und unfertigen Formen zur Klärung, Gestaltung und Umgestaltung gelangen. Der fortschreitende Zusammenschluß der Völker zur Menschheit, deren Idee sich aus dem biologischen Bestande der Gattung allmählich

herausarbeitet, gibt dann freilich zuletzt auch die Gewähr des Vertrauens in eine höhere und tiefere Berechtigung der in dem geschichtlichen Prozeß errungenen Inhalte der Kulturwerte. In diesem Sinne, der hier nur noch kurz anzudeuten war, muß sich die Ethik als System der praktischen Philosophie in einer sachlich bestimmten Geschichtsphilosophie abschließen.

Das Heilige.

(Skizze zur Religionsphilosophie.)

Problem und Methode, Ziele und Wege der Religionsphilosophie lassen sich vom kritischen Standpunkte aus leicht und einfach bestimmen. Es handelt sich darum[1]), die Stellung aufzuweisen, welche die Religion in dem zweckvollen Zusammenhange der Funktionen des vernünftigen Bewußtseins einnimmt, und von da aus alle ihre einzelnen Lebensäußerungen zu verstehen und zu bewerten. Und zwar ist der Gegenstand, der dabei kritisch untersucht wird, kein anderer als die wirkliche Religion — die Religion, wie wir sie alle kennen und erleben —, nicht etwa eine sog. wahre Religion, eine philosophische, eine erst durch die Philosophie zu schaffende Religion. So wie die Tage des Naturrechts vorüber sind, worin dem wirklichen Rechte das „wahre", das „richtige" Recht gegenübergestellt wurde, d. h. das Recht, wie es nach der Meinung des Herrn Professors sein sollte, so denkt auch die Philosophie nicht mehr daran, aus der Wissenschaft heraus eine Religion erzeugen zu wollen, wie es die Neuplatoniker oder die Deisten der Aufklärung versucht haben: uns erscheint das heute gerade so weise, wie wenn die Logik, die kritische Theorie der Wissenschaft, selber erst das „richtige" Wissen machen, oder wenn die Ästhetik, die Philosophie der Kunst, von sich aus die „wahre"

1) Vgl. oben S. 344 ff.

Kunst, wenn die Ethik erst die rechte Sittlichkeit erzeugen wollte.

Nur die wirkliche Religion also ist der Gegenstand, — aber diese nun auch in ihrer ganzen, allumfassenden Wirklichkeit, mit der sie allen Sphären des Lebens angehört und sich doch zugleich als ein Eigenes und Neues darüber zu erheben scheint. Wenn sie sich zunächst als Innenleben, als seelischer Vorgang im Menschen darstellt, so umspannt sie die Gesamtheit der psychischen Funktionen: sie ist nicht nur ein Vorstellen, ein Erkennen und Wissen, oder, kritischer gesagt, ein Meinen und Fürwahrhalten, sondern auch ein Wertbewußtsein, ein Fühlen, ein Ergriffen- und Hingegebensein und demgemäß auch ein Wollen und Vollbringen. Daraus aber folgt, daß sie zugleich ein Außenleben ist, nicht nur ein Handeln nach den einzelnen Werten des Fühlens und Wollens, sondern als äußere Gesamterscheinung jenes Innenlebens, als Kulthandlung und Gottesdienst. Und damit überschreitet sie auch den Lebenskreis des Individuums; sie erweist sich als Handlung der Gemeinde, als eine soziale Erscheinung, die, in jedem besonderen Falle historisch bedingt, auch als äußere Organisation in realen Institutionen sich darstellt. Immer aber will die Religion noch mehr sein als all dies empirisch Gegebene: sie greift stets über die irdische Erfahrung hinaus, sie ist ein Verhältnis zu höheren Mächten, zu dem innersten Wesen und Grunde aller Wirklichkeit, ein Leben mit Gott und in Gott — ein metaphysisches Leben. Alle diese Momente gehören zu dem begrifflichen Wesen der wirklichen Religion: aber in deren historisch mannigfachen Erscheinungsformen sind sie sehr verschieden betont und in ihrer Bedeutsamkeit gegen einander abgestuft: ja, es kann kommen, daß bei der einzelnen positiven Religion das eine oder das andere dieser Merkmale bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächt oder zurückgedrängt ist, um vielleicht in einer anderen historischen Ge-

stalt der Religion das hervorstechende und beherrschende zu sein. So verschwindet z. B. in den mystischen Formen der Religion fast vollständig das Moment der äußeren Organisation, das dafür in den „statutarischen" Kirchenbildungen eine Hauptrolle zu spielen geneigt ist.

Die wissenschaftliche Untersuchung der Religion hat allen diesen Momenten gleichmäßig gerecht zu werden, und die philosophische Betrachtung hat sie von ihrem einheitlichen Prinzip aus zu verstehen und zu würdigen. Daraus aber folgt, daß die Religionsphilosophie bei keiner von den drei philosophischen Grunddisziplinen[1]) allein untergebracht werden, daß sie nicht als Teil oder Anhang der Logik oder der Ethik oder der Ästhetik behandelt werden kann.

Jene drei Grundwissenschaften entsprechen den Idealzwecken des Wahren, des Guten und des Schönen. Sie entspringen aus den Fundamentaltatsachen der Beurteilung, die mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit und normative Notwendigkeit wahr und falsch im Urteilen, gut und böse im Wollen und Handeln, schön und häßlich im künstlerischen Produzieren und Genießen unterscheidet. Sie enthalten die kritische Verständigung der Philosophie über die großen Kulturfunktionen der Menschheit: Wissenschaft, — Moral, Recht und Geschichte, — Kunst. Nun aber steht neben diesen noch eine andere Kulturmacht, vielleicht die größte, die Religion. Ihren Zweck, ihre Norm, ihr Ideal nennen wir das Heilige. Ist dies, müssen wir fragen, noch ein besonderes neben jenen drei anderen? Tatsächlich greift ja die Religion in alle drei hinein: sie selbst tritt als Wahrheit, als sittliche Organisation, als künstlerisches Gebilde uns entgegen; sie ist ein Erkennen, ein Leben, ein Gestalten. Aber sie ist daneben doch ein Mehr, das sich darin nicht erschöpft; es steckt in ihr ein Moment des Übergreifens,

1) Vgl. oben S. 63.

des Hinausragens über jene „weltlichen" Kulturfunktionen, die im geschichtlichen Verlauf ursprünglich von ihr umschlossen sind, aus ihr sich zu selbständigen Gebilden ablösen und dann doch wieder in sie zurückkehren. Zu deren Ergänzung verlangt die Religion einen übermenschlichen, überweltlichen Inhalt: das ist es, was sie das Heilige nennt, und dies muß aus dem inneren Wesen der Vernunft selbst, es kann nicht aus einer ihrer besonderen Funktionen allein begriffen werden.

Die Geschichte der Religionsphilosophie bestätigt dies. Sie ist lange vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus behandelt worden. Die anfänglich feindliche Berührung zwischen Religion und Philosophie, der Umstand, daß diese berufen schien, jene zu ersetzen, und der geschichtliche Verlauf, welcher der Philosophie die wissenschaftliche Formung und Begründung des religiösen Bewußtseins auferlegte, — alles dies führte dazu, daß die Frage nach der „Wahrheit" der Religion in den Vordergrund trat und daß ihre philosophische Behandlung wesentlich auf die wissenschaftliche Richtigkeit der religiösen Vorstellungen gerichtet war. Dies blieb trotz einzelner Anregungen, die sich in der mittelalterlichen Philosophie, namentlich bei den Arabern und Juden einstellten, doch der leitende Gesichtspunkt für die Religionsphilosophie, bis von Spinoza an die Aufklärung mehr und mehr den ethischen Wert der Religion als das Wesentliche an ihr hervorhob und zuletzt Kant vollständig und mit begrifflicher Klarheit die „Umlegung des Standpunktes aus der theoretischen in die praktische Vernunft" vollzog. Unter Kants Nachfolgern aber war es Schleiermacher, der die Religion nicht als Wissen noch als Wollen und Handeln, sondern ihrer eigensten Bedeutung nach als das „fromme Gefühl" betrachtete und sich damit auf den Standpunkt der ästhetischen Vernunft stellte, welcher seinem persönlichen Wesen ebenso entsprach

wie der romantischen Zeitströmung, in die er mit seinen „Reden über die Religion" so mächtig eingriff. Allein keine dieser Behandlungsweisen der Religionsphilosophie, weder die theoretische noch die ethische noch die ästhetische, hat sich dem Gegenstande völlig gewachsen gezeigt; es ist immer eine mehr oder minder einseitige Auffassung der Religion herausgekommen, indem, wie bei den historischen Formen der positiven Religion, bald diese bald jene Seite ihres Gesamtwesens zu Ungunsten der anderen beleuchtet wurde.

Danach bleibt nur übrig, die Religionsphilosophie *ihrem Prinzip nach* von der Bestimmung durch eine einzelne jener drei Grundwissenschaften unabhängig zu machen. Allerdings wird sie immer alle drei voraussetzen müssen, eben weil die besonderen Funktionen der Religion notwendig und der Natur der Sache nach in die Sphären des logischen, des ethischen und des ästhetischen Lebens gehören, und in dieser Hinsicht wird eine ausgeführte Religionsphilosophie mannigfache Lehnsätze der Logik, der Ethik und der Ästhetik zu entnehmen haben: aber ihr sachliches Gesamtprinzip hat sie über oder hinter jenen Wissenschaften zu suchen, und nur so wird sie bestimmen können, worin das Wesen des Heiligen neben dem Wahren, dem Guten und dem Schönen besteht.

Da nun aber mit jener Dreizahl des Logischen, Ethischen und Ästhetischen der Umfang der psychischen Funktionen im Vorstellen, Wollen und Fühlen erschöpft ist, so kann das „Heilige" nicht inhaltlich in einer besonderen, ihm eigens zugeordneten Sphäre des Seelenlebens gesucht werden: vielmehr muß die Religionsphilosophie ihren Ausgang von demjenigen Grundverhältnisse nehmen, welches dem logischen, dem ethischen und dem ästhetischen Bewußtsein *gemeinsam* ist, und sie setzt also jene drei philosophischen Grunddisziplinen auch in dem allgemeinen und prinzipiellen Sinne voraus, daß sie dasjenige zum Problem macht, was jene

in verschiedenen inhaltlich bestimmten Formen als Tatsache zu Grunde legen.

Dies kann aber nichts anderes sein, als jene Antinomie des Bewußtseins, welche in dem Verhältnis zwischen dem Sollen und dem Müssen, zwischen den Normen und den Naturgesetzen[1] zu Tage tritt. Die drei philosophischen Grundwissenschaften zeigen auf den drei Gebieten des Seelenlebens überall den Gegensatz zwischen dem psychologisch Wirklichen und dem Normalen, zwischen dem Realen und dem Idealen, zwischen dem zeitlich Geschehenden und dem zeitlos Geltenden. Wir sehen unser Bewußtsein den beiden Gesetzgebungen unterstellt, die weder übereinstimmen noch vollständig differieren können, und zwischen denen doch ein notwendiger, im Wesen der Sache begründeter und unvermeidlicher Antagonismus besteht. Er kommt uns zunächst als Schuldgefühl, als Gewissen — in dem weiteren Sinne des Worts[2] — zum Bewußtsein. Dies Gewissen ist seiner Natur nach das „zwiespältige Bewußtsein". Denn es gehört wesentlich dazu, daß es dasselbe ist, dieselbe Person, dieselbe Vernunft, welche die Norm in sich trägt und ihr zuwiderhandelt und zwar notwendig zuwiderhandelt. Und gerade darin besteht das Quälende des Gewissens, daß das Verfehlen nicht zufällig, sondern notwendig ist. Das gilt, wie es besonders Kant hervorgehoben hat, für die sittliche Selbsterkenntnis des Individuums, dessen Reue mit der Einsicht anhebt: „du hast so gehandelt, weil du so bist." Nur ein leichtfertiges Gewissen betäubt sich mit dem Gedanken: „der Fehler ist mir nur so passiert, er geht mein Wesen nichts an, ich werd's nicht wieder tun". Der Ernst des Gewissens zeigt der Norm gegenüber die naturgesetzmäßige Notwendigkeit ihrer Verletzung. Wir müssen uns klar machen, daß das Normwidrige ebenso notwendig un-

1) Vgl. oben S. 284 ff. 2) Vgl. oben S. 283.

serem Wesen entspringt wie das Normgerechte: wir dürfen weder sagen wie die Leichtfertigen und die Optimisten, das Gute sei wesensnotwendig und das Schlechte nicht, noch wie die Verzweifelten und die Pessimisten, das Schlechte sei notwendig und das Gute nur ein Glücksfall. Sollen wir uns des Normgerechten als des unsrigen freuen und rühmen, so müssen wir uns auch des Normwidrigen als des unsrigen schämen: keines von beiden ist uns nur so „passiert".

Aber diese Notwendigkeit der Antinomie von Sollen und Müssen reicht nun weit über das individuelle Schuldbewußtsein hinaus: Logik, Ethik und Ästhetik decken es im ganzen Umfange unserer Vernunftbetätigung auf. Unsere Sinnesempfindungen und ihre Apperzeptionen, den ganzen Assoziationsmechanismus finden wir in ihrer natürlich naiven Entfaltung weit eher auf Täuschung und Irrtum, als auf Wahrheit angelegt, und die Erkenntnistheorie überzeugt uns, daß zwischen den Voraussetzungen, welche als „Kategorien" in der normativen Gesetzmäßigkeit des Intellekts angelegt sind, und dem Tatsachenmaterial der Erfahrung, zu dessen Deutung und Verarbeitung sie berufen sind, eine niemals ganz auszufüllende Kluft besteht [1]). Ähnlich erweist

1) Als Beispiel sei hier nur auf die Kategorie der Dinghaftigkeit hingewiesen: sie tritt als unwillkürlich wirksame Apperzeptionsform in allem Wahrnehmen, besonders beim optischen auf, indem sie die Mannigfaltigkeit der Eindrücke nach ihrer Zusammengehörigkeit zu Dingen gliedert; aber jedes Nachdenken findet schnell, daß diese sinnlichen „Dinge" alle nur vorläufige sind und der Voraussetzung einer begrifflich in sich bestimmten Identität nicht Genüge tun. So begründet sich das Suchen nach den „wahren" Dingen, den eigentlichen „Substanzen". Und mag nun die Metaphysik diese als Elemente, als Atome, als Ideen, als Entelechien, als Monaden, als Reale oder als Dinge-an-sich bestimmen, — immer kommt die Unzulänglichkeit der Erfahrung gegenüber der Kategorie darin zu Tage, daß die metaphysischen „Dinge" nicht Gegenstände der Erfahrung, sondern begriffliche Konstruktionen sind, die aus der „Bearbeitung" der empirischen Dingvorstellungen entstehen, ohne ihren Zweck je völlig zu erreichen.

sich, daß der natürliche Motivationsprozeß als solcher ethisch indifferent ist, daß er Gutes und Böses gleich notwendig hervortreibt, und daß die Natur des Menschen in diesem Sinne „jenseits von gut und böse" ist. Drittens aber ermöglicht der naturnotwendige Entwicklungsgang der Gefühle mit der Verschlingung der Interessen nur selten den freien Zustand des ästhetischen Gestaltens und Genießens und gefährdet ihn stets wieder durch den Ernst des Lebens in seinem dauernden Bestande.

Diese Naturnotwendigkeit des Normwidrigen in den empirischen Funktionen der Vernunft ist die allgemeine Fundamentaltatsache, von der die kritische Philosophie in allen ihren Disziplinen ausgeht; sie ist, in dieser Allgemeinheit gefaßt, das Problem aller Probleme und zugleich der Springpunkt der Religionsphilosophie. Diese antinomistische Koexistenz der Norm und des Normwidrigen in demselben Bewußtsein ist die Urtatsache, welche nur aufgewiesen, aber nie begriffen werden kann: aus ihr entwickeln sich vielmehr alle Probleme der kritischen Philosophie.

Denn es ist nicht möglich, diesen Antinomismus durch eine psychologische Erklärung zu umgehen, welche das Gewissen auf ein Verhältnis zwischen dem individuellen Tun und dem sozialen Gesamtbewußtsein zu reduzieren versucht, das mit zugleich tatsächlicher und normativer Geltung in jedem einzelnen Bewußtsein als entwicklungsgeschichtliche Grundlage vorhanden ist. Dies Verhältnis reicht für die psychogenetische Erklärung einer großen Anzahl von Tatsachen des Gewissens aus: durch die Gewöhnung des Hineinwachsens in eine bestehende Wertungsweise gewinnen wir zunächst die Maßstäbe für unsere Beurteilungen, und hätte es dabei sein Bewenden, so müßte die gesamte Lehre von den Normen und den allgemeingültigen Werten im Rahmen der Sozialpsychologie und der Kulturgeschichte bleiben, und die Probleme der kritischen Philosophie wären gegenstandslos.

Aber gerade die historische Bewegung und Wandlung des Normbewußtseins macht die Unzulänglichkeit dieser sozialpsychologischen Erklärung des Gewissens deutlich: denn auch da, wo sich eine fortschreitende Veränderung der Wertprinzipien nicht ruckweise, sondern mit allmählichem Austausch vollzieht, setzt sich dieser Vorgang aus der Anhäufung individueller Abweichungen zusammen, von denen jede eine mehr oder minder bedeutsame Emanzipation der einzelnen Persönlichkeit von der vorher bestehenden allgemeinen Wertungsweise bedeutet. Den Mut aber zu einer solchen Abweichung findet das Individuum nicht in seinen persönlichen Neigungen oder Interessen, sondern vielmehr darin, daß es von den tatsächlich geltenden Maximen an ein höheres Prinzip, vom „menschlichen Rechte" an das „göttliche", von dem Zeitlichen an das Ewige, von der „Satzung" an die „Natur" appelliert, — oder wie die Wendungen dafür sonst lauten mögen. So unberechtigt unter Umständen im einzelnen geschichtlichen Falle diese Appellation sein mag, so sicher bleiben wir doch davon überzeugt, daß es ein solches Recht der absoluten Geltung gegenüber der historischen und relativen gibt[1]). Nur unter dieser Voraussetzung reden wir von einem Kulturfortschritt in der Geschichte: jeder Schritt dabei, den der einzelne tut, ist dem zeitlich bestehenden Normbewußtsein gegenüber ein Sündenfall, ist eine Emanzipation des Individuums von einem unzulänglichen, beschränkten oder irrigen Gesamtbewußtsein seiner Umgebung. Solch ein „Sündenfall" ist jede neue Erkenntnis, die das Gefüge der geltenden Weltvorstellung sprengt, — jede sittlich-soziale Reform, welche Werte umwertet und neue Ideale des Wollens schafft, — jede künstlerische Großtat des Genies, welche die Welt neu zu genießen und zu gestalten lehrt. Daraus versteht sich die Verwerfung und die Verfolgung des „Sünders" durch das von ihm durchbrochene

1) Vgl. oben S. 66 und 398.

Gesamtbewußtsein, — das Märtyrertum der Antigone. Aber jeder dieser führenden Dulder macht nicht seine Willkür und Laune gegen das Bestehende geltend, sondern ein Höheres und Ewiges: in ihnen greift das „Gewissen" über seine soziale Erscheinungsform hinaus zu seinem transszendenten, metaphysischen Wesen.

Denn wie das Gewissen als soziale Erscheinung, als Kritik des individuellen Tuns durch das Gesamtbewußtsein, nur möglich ist durch die Realität des sozialen Zusammenlebens, so besteht das Gewissen als übergreifendes Normbewußtsein, wie es durch den Kulturfortschritt als Tatsache bewiesen wird, nur vermöge eines noch tieferen Lebenszusammenhanges: es enthüllt sich in ihm ein geistiger Lebensgrund, ein übererfahrungsmäßiger Zusammenhang der Persönlichkeiten, der sich zu dem sozialen Gesamtbewußtsein so verhält, wie das, was gelten soll, zu dem, was tatsächlich gilt. In diesem Sinne setzt das Gewissen die metaphysische Realität des Normalbewußtseins voraus: sie ist, sobald wir uns auf die Geltung der absoluten Werte besinnen, das gewisseste unserer Erlebnisse, und gerade in diesem Sinne ist das Normalbewußtsein das Heilige. Das war der Gedanke, aus dem Augustin von der menschlichen Unterscheidung des Wahren und des Falschen auf die Realität einer höchsten „Wahrheit", oder Descartes von den Graden der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, mit denen mir uns selbst und andere beurteilen, auf die Wirklichkeit des ens perfectissimum schloß. Das liegt im Grunde genommen schon in Platons Lehre von der *ἀνάμνησις*, daß alle Erkenntnis „Erinnerung" sei, — der Glaube an die übermenschliche und überempirische Wirklichkeit der Norm und des Ideals, die Überzeugung daß die Norm der Vernunft nicht unsere Erfindung oder unsere Illusion ist, sondern ein Wert, der in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit selbst begründet ist.

So ist also das Heilige inhaltlich nicht anders zu bestimmen als durch den Inbegriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen. Diese Normen sind ja das Höchste und Letzte, was wir in dem gesamten Inhalt unseres Bewußtseins besitzen: über sie hinaus wissen wir nichts. Heilig aber sind sie uns deshalb, weil sie nicht Produkte des einzelnen Seelenlebens, auch nicht Erzeugnisse des empirischen Gesellschaftsbewußtseins sind, sondern Wertinhalte einer höheren Vernunftwirklichkeit, an der uns teilzuhaben, die in uns zu erleben uns vergönnt ist. Das Heilige ist also das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, *erlebt als transzendente Wirklichkeit*.

Insofern der Mensch in seinem Gewissen sich so durch ein Übergreifendes, Transzendentes bestimmt weiß, ist er religiös. Er lebt in der Vernunft und sie in ihm. *Religion ist transzendentes Leben*; das Wesentliche an ihr ist das Hinausleben über die Erfahrung, das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Welt geistiger Werte, das Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen. In diesem Sinne ist als das Gegenteil zur Religiosität der Positivismus zu betrachten. Sein eigentlicher Nerv ist, daß er das Überempirische nicht gelten lassen will. Daher beschränkt er sich theoretisch auf die Vorstellung rein empirischer Zusammenhänge, auf die räumliche und zeitliche Anordnung von Sinnesdaten: daher erscheint er praktisch als Utilismus, als Beschränkung auch des sittlichen Wollens auf sinnlich bestimmbare Werte. Es spricht darin eine scheinbare Bescheidung, die in Wahrheit Übermut ist, — ein selbstgefälliges Einspinnen in den empirischen Lebensinhalt, das alle Abhängigkeit von einem Höheren, Übergreifenden leugnen und aufheben möchte. Demgegenüber beruht das transzendente Leben der Religion überall auf dem sehnsuchtsvollen Überschreiten jener vorgefundenen Grenze, auf dem Hinausstreben und Hinausleben ins Überempirische.

Möglich wird dies durch eine Umformung und inhaltliche Umgestaltung der empirischen Funktionen, und es ist die Aufgabe der Religionsphilosophie, systematisch darzulegen, welche Steigerungen die immanenten Funktionen des Seelenlebens dadurch erfahren, daß sie in dem transszendenten Leben der Religion auf das Überempirische bezogen werden. Wenn es dabei methodisch erforderlich ist, an der Hand des psychologischen Zusammenhanges vom Unbestimmten zum Bestimmteren fortzuschreiten, so wird mit dem transzendenten Fühlen begonnen werden müssen.

Hier hat nun zweifellos Schleiermacher das Wesentliche getroffen, indem er als das religiöse Grundgefühl das der „schlechthinigen Abhängigkeit" bezeichnete. Es ist zunächst eine Abhängigkeit von der unaussagbaren, unbestimmten Gesamtwirklichkeit der Dinge, vom Universum, von seiner umfaßbaren Totalität. Es ist ein ahnungsvolles Ergriffensein, das aus mannigfachen empirischen Anlässen sich ergibt. Wir erleben es der Natur gegenüber in der Einsamkeit, in der Mittagstille bei brütender Sonnenglut, mit dem „panischen" Schrecken, im Anblick des Meeres, — stets als ein dunkles Gefühl unserer Kleinheit und Ohnmacht, als ein unaussagbares Gebundensein und Beschlossensein in einem geheimnisvollen Gesamtleben. Es packt uns beim Anblick des bestirnten Himmels, und wenn diesen Kant mit dem Eindruck des Sittengesetzes vergleichen durfte, so lag das tertium comparationis in dem Abhängigsein von einem gewaltigen, alle unsere Erfahrung übersteigenden, unausdenkbaren Lebenszusammenhange. So bringt denn auch das individuelle Leben in bewegten, feierlichen Momenten, „wo man dem Weltgeist näher ist als sonst", die Gefühle von unbegreiflichen Fügungen, ein Bewußtsein, willenlos bestimmt und an das Unfaßbare gebunden zu sein, eine Ahnung der höheren Mächte, die über allem Leben walten, alle Berechnungen kreuzen und bald im neckischen Spiel, bald im tragischen

Ernst alle Absichten vereiteln. Hier wie der Natur gegenüber ist das Abhängigkeitsgefühl teils optimistisch, teils pessimistisch gefärbt; es erscheint als dankbares Vertrauen oder als zagende Furcht.

Deutlicher gestalten sich diese persönlichen Gefühle der Abhängigkeit vom Transzendenten da, wo das Verhältnis zwischen dem Normbewußtsein und dem individuellen Leben in Betracht kommt. Die Erkenntnis unserer Unzulänglichkeit der Norm gegenüber erscheint als das Gefühl hilfloser Ohnmacht, tiefster Erlösungsbedürftigkeit, als Zerknirschung, Reue und Buße: aber zugleich erleben wir in dieser Sinnesänderung, in diesem Brechen des selbstgenügsamen Stolzes das erste Wirken des Normalbewußtseins in uns. Es kommt wie eine Offenbarung, nicht als unsere Tat, als ein Lebendigwerden des Höheren in uns, wir fühlen es als Wunder und Gnade. Das Teilhaben an dem Transzendenten ist unbegreiflich als etwas, das wir erleben, ohne es aus eigener Kraft zu tun, — ein Geschenk, das höchste von allen. So ist die Kraft, welche als Gewissen richtet, auch die, welche hilft und erlöst. Jeder Genuß des Anschauens und Wissens, des Fühlens und des Arbeitens an hohen Zielen ist deshalb, da es wie eine Offenbarung über den Menschen kommt, mit dem erhebenden Dankgefühl für das Höhere verbunden, das uns darin zu teil wird. Die Normen werden in uns Motive[1]), sie werden unser Besitz, unser besseres Selbst: das ist die Wiedergeburt und die Heiligung des empirischen Menschen, seine Erhebung in das Reich des Ewigen.

Endlich verdanken wir jenes Gefühl der Abhängigkeit nicht zum wenigsten dem erschütternden Eindrucke der großen Geschicke des Menschengeschlechts, — sei es, daß man sie handelnd und leidend unmittelbar miterlebt oder daß man

1) Vgl. oben S. 304.

sie nacherlebt in der Gesamterinnerung der Menschheit. Auch hier fühlen wir das Unberechenbare, das allen Menschenwitz gebunden zeigt durch unfaßbare Ereignisse und Offenbarungen: unter dem verworrenen Getriebe empirischer Leidenschaften leuchten höhere Lebensordnungen hindurch. So erwachsen aus dem dunklen Eindruck des „Dämonischen" in Natur und Menschenleben jene Gefühle der Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen, vor den unergründlich übergewaltigen Mächten der Wirklichkeit, — jener „Ehrfurcht", die Goethe in den Wanderjahren als den Kern aller Kulturerziehung dargestellt hat. Wer sie nicht hat, wer es nicht kennt, dies Sichbeugen und doch zugleich Sicherheben, der ist der wahrhaft Irreligiöse.

Allein dies „fromme Gefühl" ist nun seinem objektiven Inhalt nach, d. h. in Bezug auf seinen Gegenstand, für die Vorstellung völlig unbestimmt: wir wissen dabei nicht, wovon wir abhängig sind. Es gehört, psychologisch betrachtet, zu der großen Klasse der unbestimmten Gefühle, der Stimmungen und Allgemeingefühle, und es läßt sich doch nicht, wie sonst die meisten davon, als eine ausgeglichene Summation einzelner Gefühle erklären. Es ist vielmehr geradezu das Bewußtsein der Abhängigkeit von einem unfaßbaren, unaussagbaren Etwas, und es gehört zu dem Wesen des frommen Gefühls, daß dies Geheimnisvolle, Unerforschliche immer darin bestehen bleibt.

Indessen kann es nun dabei doch sein Bewenden nicht haben, und gerade das Geheimnisvolle selbst enthält den Stachel zu seiner Aufhellung. Da jenes Gefühl den realen Lebenszusammenhang des Bewußtseins mit dem Unaussagbaren bedeutet, so muß notwendig das Bewußtsein versuchen, diesen an sich völlig unbestimmten Gegenstand des transzendenten Gefühls zu einem bestimmten Vorstellungsinhalte zu machen. D. h. aus dem transzendenten Fühlen entwickelt sich notwendig ein transzendentes Vorstellen.

Das ist nun die entscheidende Antinomie des religiösen Lebens: denn damit stellt das fromme Gefühl dem Vorstellen eine unlösbare Aufgabe. Das Unbestimmte soll im Bewußtsein bestimmt, das Unaussagbare soll ausgesagt, das Unfaßbare soll begriffen werden. Dieser Widerspruch entspringt dem endlichen Charakter der menschlichen Vernunft und ist ihm wesentlich: er gilt in dem Maße, daß, wenn jene Bestimmung durch das transzendente Vorstellen je gelingen könnte, eben damit das fromme Gefühl selbst, die Abhängigkeit von dem Unerforschlichen, aufgehoben würde. Deshalb ist allem religiösen Leben dieser Widerstreit wesentlich zwischen dem ursprünglichen Gefühl und der Unfaßbarkeit seines Gegenstandes durch das bestimmende Bewußtsein. Das Mysterium gehört zum Wesen der Religion. Wo man daher meint, irgendwie durch Mythos oder Dogma das Heilige vollständig für die Vorstellung bestimmt, d. h. es in seiner Wirklichkeit erkannt zu haben, da hat man bereits die Sphäre des religiösen Lebens wieder verlassen. Es ist das Interesse der Religion, daß Gott nicht völlig erkennbar ist: „ein Gott", sagte Jacobi, „der gewußt werden kann, ist kein Gott mehr". Deshalb muß das Bewußtsein der intellektuellen Unnahbarkeit des Heiligen aufrechterhalten bleiben, auch wenn das fromme Gefühl zu dem unausbleiblichen Versuche treibt, seinen Gegenstand für das erkennende Bewußtsein zu bestimmen.

In dieser Antinomie wurzelt die Verschiedenheit der positiven Religionen: da jene Aufgabe an sich unlösbar ist, so eröffnet sich, je nach den historischen Bedingungen, eine unabschließbare Mannigfaltigkeit von Versuchen dazu. Wäre der Gegenstand des frommen Gefühls bestimmbar und erkennbar wie der pythagoreische Lehrsatz, so gäbe es nur Eine Religion, — und das wäre keine Religion mehr, sondern Wissenschaft. Eben deshalb gehört zu jeder positiven Religion ein transzendentes Vorstellen, in diesem

Sinne ein Glaube (πίστις), der Wissen (γνῶσις) sein und werden möchte. Dies religiöse Vorstellen stellt sich die doppelte Aufgabe, das Normalbewußtsein, das unserem Wissen nur zum Teil zugänglich ist, in seiner Totalität zu erfassen und außerdem über das Wesen seiner transzendenten „Geltung", d. h. über die Art seiner metaphysischen Realität, Auskunft zu geben. Und da dies als allgemeingültige wissenschaftliche Erkenntnis nicht zu leisten ist, so tritt in diese Lücke der Mythos und in den organisierten Formen des religiösen Lebens das Dogma.

Gemeinsam ist beiden eine Steigerung der Erkenntnis vom Bestimmten zum Unbestimmten, vom Erfahrbaren zum Unerfahrbaren, vom Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Unendlichen: sie haben an sich den vollen Charakter der „Metaphysik", und das transzendente Vorstellen der Religionen fällt daher durchaus unter die Kritik, welche Kant an dem „transzendentalen Schein" geübt hat. Auch hier handelt es sich um Ideen, welche aufgegeben, aber nicht gegeben sind — um eine Aufgabe, welche für die Vernunft notwendig, aber unlösbar ist. Die Lehre von dem transzendenten Vorstellen der Religion hat die Methode von Kants transzendentaler Dialektik auf den Gegenstand von Schleiermachers frommem Gefühl anzuwenden.

Die metaphysische Steigerung der Erkenntnistätigkeit, um die es sich dabei handelt, ist nun der Natur der Sache nach in doppelter Richtung möglich, einerseits als Ausweitung des Endlichen zum Unendlichen, andererseits als Verengerung des Unendlichen zum Endlichen, — beides so, daß eines immer das andere zugleich in gewisser Weise involviert, aber doch so, daß das eine der Momente überwiegt. Das erstere zeigt sich an den Formen der erkennenden Vorstellung, das zweite an deren Inhalt.

Das erstere entwickelt sich hauptsächlich an den beiden konstitutiven Grundkategorien unserer Weltvorstellung: Sub-

stanz und Kausalität. In beiden Fällen nehmen die theoretischen Probleme, von denen die Logik zu handeln hat, eine metaphysische Tendenz, deren sich das transzendente Vorstellen der Religion bemächtigt.

Die Kategorie der Substanz[1] bedeutet in ihrer empirisch berechtigten Anwendung Urteil und Begriff von der konstanten Zusammengehörigkeit endlicher, bestimmter Erfahrungsinhalte, welche als Eigenschaften gemeinsam einem Dinge inhärieren. Das absolute Abhängigkeitsgefühl postuliert für seinen Gegenstand ein „Ding aller Dinge", von dem, wie wir selbst, so auch alles andere empirisch Wirkliche Eigenschaft und Zustand sein soll. Aber dies absolute Ding, die unerfahrbare Substanz, enthält eine unlösbare Antinomie in sich: es ist einerseits das Ding, das durch keine empirische Qualität bestimmt und von anderen unterschieden wird, das qualitätslose Eine (θεὸς ἄποιος), — andererseits das Ding, welches alle Wirklichkeit in sich als Qualitäten vereinigt (ens realissimum et perfectissimum). Das „Sein" der Eleaten, die „negative Theologie" der Alexandriner und aller von ihnen abhängigen Mystik, die „Substanz" Spinozas, das „Absolute" Schellings, — es handelt sich überall um das Ding, welches alles und darum nichts im Besonderen sein soll: es ist die Vorstellungsform des Pantheismus, und ihr entspricht der ontologische Beweis für das Dasein Gottes. Auf das „Unendliche" angewendet, hat die Kategorie die Fähigkeit ihrer ursprünglichen Bestimmung verloren, Gliederung und Ordnung in das Erfahrungsmaterial zu bringen. Diese „unendliche" Substanz ist von den endlichen generisch verschieden (das lehrt die Geschichte der Philosophie in dem Fortschritt von Descartes zu Spinoza und den Occasionalisten): sie allein soll noch Unabhängigkeit, „Aseität" und — Kausalität bewahren.

[1] Vgl. oben die Anmerkung zu S. 420.

Das führt zu der anderen Kategorie. Kausalität in ihrer empirisch brauchbaren Bedeutung ist Urteil und Begriff von der Zusammengehörigkeit verschiedener Zustände des Wirklichen, wodurch die einen den anderen nach bestimmten allgemeinen Regeln in der Zeit folgen: alles Empirische ist Ursache nur in Bezug auf seine Wirkung, Wirkung nur in Bezug auf seine Ursache. Dies relative Verhältnis deutet das transzendente Vorstellen in ein absolutes, das zweiseitige in ein einseitiges um. Es postuliert eine Ursache, die nur Ursache und nicht Wirkung sei, und es bestimmt diese als Substanz, deren absolute Kausalität Allmacht heißt. Das ergibt den kosmologischen Beweisgang für das Dasein Gottes und die Vorstellungsform des Deismus. Die Begriffe der Schöpfung und des Wunders schließen sich als Nebenformen dieser Umbildung der Kategorie der Kausalität an.

Die bekannten Schwierigkeiten, in welche sich diese Umbildung mit dem zeitlichen Merkmal der Kausalität verwickelt, macht auf einen ähnlichen Vorgang aufmerksam, den das transzendente Vorstellen an den Anschauungsformen ebenso wie an den Kategorien erlebt. Alles empirisch Wirkliche wird von unserer Vorstellung an irgend eine Stelle im Raum und in der Zeit gesetzt: es ist irgendwo und irgendwann. Dabei ist jede Raum- oder Zeitgröße endlich und relativ. Deshalb sind diese Anschauungsformen in ihrer empirischen Bedeutung auf den Gegenstand des frommen Gefühls nicht anwendbar: er muß also als unabhängig von Raum und Zeit gedacht werden, und zwar entweder als davon überhaupt unabhängig, d. h. als raumlos und zeitlos, oder als unabhängig von jedem besonderen, begrenzten Raum- und Zeitverhältnis, d. h. als allgegenwärtig und alldauernd. Beide Vorstellungsweisen pflegen unmerklich in einander überzugehen. Überall und nirgends, immer und niemals, — das kommt im transzendenten Vorstellen fast auf dasselbe hinaus.

Die andere Richtung der religiösen Metaphysik geht darauf aus, das Unendliche inhaltlich durch Verengerung zum Endlichen zu bestimmen, und sie verwendet dazu notwendig die erfahrungsmäßig gegebenen Wertbestimmungen des Menschen, so daß sich hieraus das in jeder positiven Religion unausweichliche Moment des Anthropomorphismus zur Genüge erklärt. Im frommen Gefühl tritt der Mensch zu dem Unendlichen in eine geistige Lebensgemeinschaft: eine solche aber kennen wir empirisch nur als ein Verhältnis von Person zu Person. Deshalb muß das Objekt des frommen Gefühls als Person vorgestellt werden. Freilich steckt darin wieder die dialektische Antinomie. Persönlichkeit ist erfahrungsmäßig als bestimmt und endlich gegeben, ja sie ist der höchste Typus des in sich Geschlossenen und Begrenzten. Das Ich setzt sich nur in der Abgrenzung gegen das Nicht-Ich. An sich müßte also das Überempirische, das Unendliche auch das Überpersönliche sein, so wie wir in allen absoluten Werten und Normen etwas Unpersönliches und damit Überpersönliches erleben: und doch soll nun das Unendliche als Persönlichkeit vorgestellt werden; ja, das religiöse Leben gerät, wie die Geschichte unweigerlich zeigt, in hilflose Verkümmerung, wenn es der persönlichen Auffassung des Göttlichen entraten zu können meint. Dieser nie ganz zu lösende Antagonismus steckt in dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit. Denn was ist als ihr Inhalt zu denken? Es kann nicht der rein formale Begriff des Weltbewußtseins (die *νόησις νοήσεως* bei Aristoteles) sein. Unter dem Inhalt, d. h. der qualitativen Bestimmtheit einer empirischen Persönlichkeit verstehen wir die synthetische Funktionseinheit der in ihr konstant gewordenen Grundmassen des Vorstellens, Wollens und Fühlens. Nach diesem Muster kann die absolute Persönlichkeit nicht gedacht werden: hier kann deshalb das Kriterium nicht das Tatsächliche, sondern nur der Wert sein. Den

Inhalt der göttlichen Person bildet der Inbegriff der höchsten Werte, sie ist das reale Normalbewußtsein, diejenige Persönlichkeit, in der alles wirklich ist, was sein soll, und nichts ist, was nicht sein soll: die Wirklichkeit aller Ideale. Darin besteht die Heiligkeit Gottes[1]. Sie involviert seine Weisheit, seine Güte, Liebe und Gerechtigkeit, seine Schönheit. Das ist die Vorstellungsform des Theismus, der unter den Beweisen für das Dasein Gottes der sog. physikotheologische oder teleologische entspricht.

Aber gerade in dem letzteren Beweisgange, der sich auf die Spuren der göttlichen Persönlichkeit in der Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der Welt stützen will, tritt die Antinomie des religiösen Bewußtseins am stärksten zu Tage. Hier stoßen die formalen und die materialen Motive des transzendenten Vorstellens unvereinbar aufeinander. Die Identität des absoluten Seins und der absoluten Kausalität mit dem Normalbewußtsein der absoluten Persönlichkeit ist nicht durchzuführen: sie enthält den Widerspruch, daß ebendasselbe, was die Norm des Wirklichen sein soll, auch alles Wirkliche entweder sei oder erzeuge, und daß deshalb auch das Normwidrige zu seinen Erscheinungen oder seinen Erzeugnissen gehöre. Das transzendente Vorstellen muß in Gott die Wirklichkeit und die Norm identifizieren, während das Erlösungsbedürfnis des frommen Gefühls sie scheidet. Das Heilige soll Substanz und Ursache seines Gegenteils sein. Hierauf beruht die völlige Unlösbarkeit der Probleme der Theodicee, der Fragen nach dem Ursprung des Übels in der Welt.

Bis zu einem gewissen Punkte können sie ja umgangen werden. Die Zwecklosigkeit und Unzweckmäßigkeit zahlreicher

1) In diesem Sinne, aber auch nur in dieser Beschränkung, gilt die Feuerbachsche „Theorie des Wunsches": das transzendente Vorstellen muß in Gott alles das als wirklich denken, was für den Menschen Norm, Gebot, Ideal ist.

Naturgebilde, die ethische Indifferenz des Naturlaufs, die Grausamkeit des Tierlebens, die schlimmeren Greuel und das tiefere Elend der Menschheit, — das alles (das sog. physische Übel) kann noch als unvermeidliche Nebenwirkung oder als unerläßliches Mittel der Vorsehung angesehen, freilich niemals eingesehen oder erwiesen werden. Für die empirische Beobachtung ist das Dysteleologische ebenso Tatsache wie das Teleologische, ist in der Welt ebenso Unordnung, Unzweckmäßigkeit und Häßlichkeit wie das Gegenteil; eine Statistik des Mehr oder Minder von beiden ist sinnlos und unmöglich, und so ist rein theoretisch nicht abzusehen, weshalb das eine mehr als das andere zur inhaltlichen Begriffsbestimmung des Weltgrundes herangezogen werden sollte. Aber wenigstens der Möglichkeit nach sind diese Schwierigkeiten für das religiöse Bewußtsein noch zu umgehen, wenn es sich einmal überzeugt hat, in Gott das allmächtige und unerforschliche Normalbewußtsein zu verehren. Dann kann man mit dem Hinweis auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und auf die Dunkelheit der Wege der Vorsehung oder mit allerlei unbestimmten Analogien aus dem menschlichen Leben sich dem Druck jener Fragen zu entziehen suchen.

Das aber, worum die Theodicee nie herumkommen kann, ist die Realität des Bösen und damit des Normwidrigen überhaupt. Sie steht mit der absoluten Substantialität und Kausalität der Gottheit in völlig unvereinbarem Widerspruche. Das kann nur einfach festgestellt werden als die letzte religiöse Tatsache, über die der Mensch nicht hinauskommen kann: denn von diesem notwendigen Widerspruche läßt sich auch nicht das Geringste abdingen. Das Böse für „nicht seiend", für einen Schein zu erklären, den Irrtum nur als Nichtvorhandensein der Einsicht, die Sünde nur als Fehlen der Tugend zu betrachten, ist mit dem Ernst des Erlösungsbedürfnisses, mit der klaren Stimme des Gewissens nicht verträglich. Das Böse ist

zweifellose Realität, das lehrt gerade das religiöse Bewußtsein selbst am deutlichsten und gewissesten. Wie aber ist diese Realität möglich in einer Welt, deren ganzes Sein, deren einzige Kausalität in der absoluten Persönlichkeit, in dem allmächtigen Normalbewußtsein beruht? Diese Frage ist für menschliche Einsicht völlig unbeantwortbar, das muß sie sich ehrlich eingestehen. In Gott selbst ist des Bösen Wesen und Ursache nicht zu suchen: wo also, wenn er das einzige Wesen, die einzige Ursache ist? Man versucht wohl durch das Wort „Zulassung" über das Problem sich hinwegzutäuschen: aber woher das Zuzulassende? Wenn es nicht selbst aus der Gottheit stammt, so hat es ein eigenes Sein und eigene Macht (auch unter dem Namen der „Freiheit") neben ihr, und damit hört Gott auf, die einzige Realität und die einzige Kausalität zu sein. Dies Dilemma ist unanfechtbar: es ist so klar und deutlich, daß keine Wortklauberei es auf die Dauer verdunkeln kann. Wir stehen hier vor einem der Fälle, wo wir die Unmöglichkeit der Lösung einer doch unentfliehbaren Aufgabe mit aller Sicherheit einfach aufzuweisen vermögen; es ist die Quadratur des Kreises im religiösen Bewußtsein. Und es ist zugleich die metaphysische Form jener Antinomie, die als subjektive Erscheinung in der Naturnotwendigkeit des Normwidrigen den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildete. Darin liegt also das große Geheimnis des Lebens, das Geheimnis aller Geheimnisse, das niemand gelüftet hat und niemand lüften wird, und die äußerste Grenze aller Erkenntnis.

In der Bedrängnis dieser Gedanken hat schon Platon das lapidare Wort gesprochen: „Also kann Gott, da er gut ist, nicht der Urheber aller Dinge sein", und hat schon er neben die gute Weltseele die böse gesetzt. So begründet sich die viele Religionen beherrschende Vorstellungsform des Dualismus, die Lehre von der doppelten Weltmacht: neben

das Heilige tritt als eigene Macht das Böse, neben die Gottheit der Satan, neben die Engel die Teufel. Obwohl nun aber dieser Dualismus auf dem religiösen Wertbewußtsein und den darin gegebenen Gegensätzen beruht, so hat er doch vor der monistischen Tendenz des metaphysischen Vorstellens niemals stand halten können: immer hat er zu den phantasievollen Versuchen geführt, mit mythologischer Konstruktion das Hervorgehen des Bösen aus dem Guten oder des Guten aus dem Bösen als eine Entwicklung vorzustellen, für welche die anthropomorphen Beziehungen von Abfall, Schuld, Sühne u. s. f. den Rahmen zu bilden hatten. Nichts hat das religiöse Grübeln tiefer angezogen als das Rätsel, wie in Gott selbst die guten und die bösen Weltmächte miteinander verbunden sein können, und wir dürfen uns nicht wundern, wenn der modernste Gnostizismus uns wieder zu überzeugen sucht, das religiöse Leben des Menschen bestehe in seiner Mitarbeit an der Erlösung, mit der Gott in sich selbst durch die Vernunft das Normwidrige überwinde.

Neben diesen vier Hauptformen des transzendenten Vorstellens geht endlich noch die einfachste und primitivste einher, welche den Gegenstand des Abhängigkeitsgefühls je nach den einzelnen Erlebnissen in besonderen Bestandteilen und Verhältnissen der Umgebung findet. Hier öffnet sich die ganze Breite der Möglichkeiten, in denen das individuell gefärbte Gefühl mit einzelnen Erfahrungsinhalten und Wertbeziehungen sich assoziiert und so den Gefühlsgegenstand zu einzelnen göttlichen Persönlichkeiten, teils guten teils bösen, bestimmt. Das ist die Quelle des Polytheismus und Polydämonismus, der sich in unübersehbarer Mannigfaltigkeit durch alles religiöse Leben hindurchzieht. Denn wie die verschiedenen positiven Religionen zwar die eine oder die andere jener Vorstellungsweisen in den Vordergrund rücken, aber doch immer auch den übrigen Eintritt gewähren, so fügen sich bei der Mehrzahl der historischen Religionen

insbesondere auch die polytheistischen Elemente jenen höheren Vorstellungsweisen mit größerer oder geringerer Bedeutsamkeit ein, und das Heilige erscheint im transzendenten Vorstellen der geschichtlichen Menschheit als eine bunte Mannigfaltigkeit von Gestalten, die, so stark ihre empirische Färbung im einzelnen sein mag, doch immer jenen Zug einer die Erfahrung überragenden, höheren Wirklichkeit in sich bewahren.

Die Reihenfolge, in der hier die Grundarten aller religiösen Metaphysik entwickelt wurden, ist durchaus nicht die historische; sie ist eher deren Umkehrung, denn das Ursprüngliche in der transzendenten Weltvorstellung ist das Individuelle, empirisch Bestimmte, umfangen von jener gefühlsmäßigen Unbestimmtheit des Einheitlichen, die man in der neueren Religionswissenschaft wohl als Henismus oder Henotheismus bezeichnet hat. Aber es handelt sich hier nicht um geschichtliche Fragen, und die begriffliche Entwicklung führt ihrer Methode gemäß vom Unbestimmten zum Bestimmteren und damit immer mehr zu dem historisch Besonderen. Das tritt noch mehr hervor, wenn wir zu dem transzendenten Wollen übergehen, das sich mit psychologischer Notwendigkeit an das transzendente Vorstellen anschließt. Denn das Wissen von einer mehr oder minder geheimnisvollen Lebensgemeinschaft mit überweltlichen, aber in der Welt selbst tätigen Mächten führt selbstverständlich zu mannigfachen Verschiebungen und Umgestaltungen im Wertleben des Menschen, und hierin läßt sich ein ähnlicher Antagonismus verfolgen wie in den theoretischen Verhältnissen.

Auf der einen Seite nämlich bedingt die religiöse Gesinnung eine Entwertung des Weltlichen im Gegensatz oder wenigstens im Verhältnis zum Göttlichen. Sie setzt alle empirischen Werte herab, — in extremer Konsequenz, indem sie geneigt ist, sie grundsätzlich zu verneinen und in Bausch

und Bogen zu verwerfen, in milderer Anpassung, wenn sie die Güter des weltlichen Lebens aus absoluten in relative Werte verwandelt. Da die Dualität des religiösen Bewußtseins von vornherein eine Wertbestimmung bedeutet, so werden neben dem Göttlichen alle „weltlichen", „irdischen" Werte gleichgültig, und es entwickelt sich eine Lebensansicht weltflüchtiger Moral, wie sie Platon in seinem Phaidon mit typischer und vorbildlicher Energie gezeichnet hat. Die Vergleichgültigung gegen die empirischen Werte wie Besitz und Ehre kann dabei zu den äußersten Folgerungen der Entsagung und Entweltlichung, schließlich zur vollen Selbstverleugnung und Selbstvernichtung, zur mystischen Hingabe der empirischen Individualität führen. Das Hinausstreben aus der Welt bedeutet die Verachtung ihrer Lust, aber unter Umständen auch ihrer höchsten und besten Güter. Das religiöse Verlangen gilt dann in fanatischer Steigerung über jede andere Rücksicht: Familie und Vaterland, Freundschaft und Berufspflicht verlieren ihre Macht über den Menschen. So entwickelt sich gelegentlich in religiösen Gemeinschaften (wie in der Theorie bei der stoischen ἀπάθεια) eine bedenkliche Gleichgültigkeit gegen alles Weltliche, auch gegen Wissenschaft und Kunst, gegen Staat und Sittlichkeit.

An die Stelle des weltlichen Glückseligkeitstriebes setzt diese weltflüchtige Religiosität das Trachten nach der Seligkeit. Das „Heil der Seele" wird zum einzigen Gegenstande des Wollens. In dieser Weise kann sich bei gleichzeitiger Entwertung aller weltlichen Beziehungen ein transzendenter Egoismus einstellen, der sich von dem gewöhnlichen nicht der Gesinnung nach, sondern nur durch den aus dem religiösen Vorstellen bestimmten Inhalt des persönlichen Glücksbedürfnisses unterscheidet. Dazu kommt, daß vermöge der sinnlichen Vorstellungen vom überirdischen Leben sich häufig genug in dieser Sehnsucht nach der ewigen Seligkeit verhüllte Triebe des sinnlichen Egoismus verstecken; aber auch

in den reineren Formen aſketiſcher, kontemplativer, ekſtatiſcher Weltentfremdung liegt die Gefahr der Vernachläſſigung irdiſcher Pflichten und der Verachtung aller Werte dieſes Lebens nahe genug. Je ſtärker der religiöſe Dualismus ſich befeſtigt, um ſo entſchiedener ſcheint das Wollen auf die Wahl zwiſchen dieſer und jener Welt angewieſen zu ſein, — wie es ein alter arabiſcher Denker mit echt muſelmänniſchem Vergleich ausgeſprochen hat: Hic enim mundus et alter tamquam duae sunt unius mariti mulieres, quarum si alteri placueris alteram ad invidiam revocaveris.

Indeſſen iſt dieſe Entweltlichung des Wollens keine unumgängliche Folgerung der religiöſen Umwertung; ja die Natur hat ſelbſt dafür geſorgt, daß damit ſehr ſelten völlig Ernſt gemacht wird, und im Weſen der Sache liegt es, daß dieſe negative Richtung, ſo konſequent ſie zu ſein ſcheint, doch in ſich ebenſo widerſpruchsvoll iſt, wie ſie einſeitig iſt. Denn ſie gründet ſich nur auf die peſſimiſtiſche, Gott und Welt auseinanderreißende Seite des religiöſen Fühlens und Vorſtellens: ſobald die entgegengeſetzte, die optimiſtiſche Seite des religiöſen Bewußtſeins in den Vordergrund tritt, ändert ſich auch die Stimmung des Wollens. Dann wird man ſich wieder bewußt, daß alle höchſten Werte des Menſchenlebens ſelbſt ſchon lebendige Gottestaten ſind und daß, ſie zu erſtreben, nach Gott trachten heißt. Wenn in den höchſten Lebenswerten die Gottheit ſelbſt gegenwärtig iſt, ſo heißt, ihnen gemäß leben, in Gott leben und ihm ähnlich werden. So wird das ſittliche Ideal der Vollkommenheit in der religiöſen Moral als Gottähnlichkeit gedacht. Damit erhalten die großen Ordnungen der empiriſchen Lebensgemeinſchaft des Menſchen den Wert göttlicher Inſtitutionen, und was von der negativen Seite her als das Weltliche, das Profane erſcheint, wird nun von dem Lichte des Heiligen durchleuchtet. Die Geſamtheit der allgemeingültigen Werte erlangt in ſolchem religiöſen Zuſammenhange

gesteigerte und vertiefte Bedeutung, man könnte sagen metaphysischen Adel.

So gelten zunächst die moralischen Gesetze als die Gebote Gottes. Damit verstärkt sich nicht nur die unmittelbare Evidenz des Pflichtbewußtseins zu erhöhter und standhafterer Motivationskraft, sondern es bekommen auch alle die Lebensverhältnisse, die danach bestimmt werden sollen, einen übergreifenden, in die letzten Zusammenhänge aller Wirklichkeit aufragenden Sinn und Wert. Indem sich der Mensch durch sein sittliches Handeln in den Dienst der Gottheit stellt, gehört er einer höheren Weltordnung an. Dieselbe Höherwertung im religiösen Licht gilt für die Erkenntnis: alle ihre einzelnen Errungenschaften stellen sich schließlich als die Wege zur Erfassung des göttlichen Wesens dar, und ihre wertvollsten Stufen erscheinen als Erleuchtung und Offenbarung, als das Wirken Gottes im menschlichen Geiste, als Entzündung des kleinen Lichts an dem großen, das die Welt erleuchtet. Die wahre Wissenschaft ist lebendige Einheit mit Gott. Und nicht anders ist es mit der Welt des Schönen. Von je her galt der Künstler als der von Gott begeisterte Schauer und Gestalter, und auch der ästhetische Genuß stellt sich als eine selige Versenkung in die harmonische Ruhe, in die weihevolle Erhabenheit des göttlichen Wesens dar: Erschütterung wie Befriedigung quellen aus der ahnungsvollen Berührung mit dem Unendlichen.

So heben sich alle höchsten Werte des Menschenlebens in die religiöse Sphäre empor, sie treten als Formen der religiösen Betätigung nicht nur in den anfänglichen Zuständen, sondern gerade in den gesteigerten Epochen der geschichtlichen Bewegung auf: sie gewinnen eben damit eine über ihre zeitliche Erscheinung in eine höhere geistige Welt hinaufragende Würde. Und diese Dignität überträgt sich in der religiösen Wertung auch auf die metaphysische Stel-

lung des Menschen. Die unmittelbare Lebensbeziehung, in die er durch die Religion zu dem Transzendenten tritt, bedeutet ein metaphysisches Hinausreichen über seine empirische, räumlich und zeitlich begrenzte Existenz. Auf die „Aehnlichkeit" der Seele mit den von ihr aufzunehmenden „Ideen" gründet sich seit Platon die Überzeugung von der übersinnlichen Realität der vernünftigen Persönlichkeit. Aber sie kann nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Beweisführung und Erkenntnis werden. Denn die Lebensinhalte, auf die sich dies Postulat stützt, sind unpersönlicher oder überpersönlicher Art: die allgemeingültige Norm, die „Vernunft" ist für alle Individuen dieselbe; sie kann für das Empirische und Zeitliche, wodurch allein die Personen sich für die Erkenntnis von einander unterscheiden, nicht die Gewähr einer metaphysischen Bedeutung bieten.

Den Ausweg aus diesem Dilemma bietet wiederum teils die Verengerung der metaphysischen Idee zu empirischer Bestimmtheit, teils die transzendente Ausweitung des in der Erfahrung Erlebten. Aus diesen Motiven erwächst der Unsterblichkeitsglaube in seinen mannigfachen historisch bestimmten Formen. Das zeitlos Überempirische des Normalbewußtseins verwandelt sich in endlose Zeitdauer empirischer Bestimmungen. Wenn dabei logisch Präexistenz und Postexistenz der Seele an sich gleich begründet erscheinen, so betont das religiöse Leben, da die Wertungen des Wollens und Handelns in die Zukunft weisen, durchgängig nur die Postexistenz, und nur gelegentlich prägt sich das Bewußtsein der Sündigkeit in der Vorstellung eines dem Erdenleben vorhergehenden Sündenfalles aus. In jene über die Erfahrung hinausreichende Existenz aber werden dann nicht bloß die idealen Güter des religiösen Postulats, sondern auch sehr reale Wertinhalte der empirischen Existenz verlegt, und mit zahllosen Abklängen erscheint das ewige Leben als die vollkommene Fortsetzung des zeitlichen. Auch den sinnlichen

Genuß hat bekanntlich die Phantasie der Völker von den Freuden des Paradieses nicht ausgeschlossen, und selbst das Glück seligen Friedens, der Ruhe nach dem Kampf, hat solchen empirischen Anklang: nur im Wechsel des zeitlichen Daseins ist es ein Gut, sein Wert verschwindet mit der Dauer. Mit derselben Unausgeglichenheit zwischen metaphysischen und empirischen, übersinnlichen und sinnlichen Vorstellungen sind endlich in aller religiösen Ethik die Gedanken von der postmortalen Gerechtigkeit behaftet, in denen das Sündengefühl und das Erlösungsbedürfnis mit den Motiven der Furcht und der Hoffnung verwachsen.

Schon in solchen Vorstellungen von Lohn und Strafe enthält die religiöse Motivation Analogien zu den empirischen Verhältnissen des Menschenlebens, und dasselbe zeigt sich im transzendenten Wollen überall bei der Beziehung der endlichen zu der unendlichen Persönlichkeit: sie gestaltet sich nach Art der erlebten Verhältnisse von Person zu Person. Das Grundverhältnis ist hier das der Unterordnung, der vertrauensvollen Hingabe des Menschen an das höhere Wesen. So erscheint der Glaube als fides und fiducia. Aus bestimmten sozialen Zuständen heraus entwickelt sich diese Hingabe als die schlechthinige Abhängigkeit des Dieners vom Herrn: sie verlangt vom Menschen Gehorsam und Furcht, unter Umständen auch die äußeren Zeichen der Dienerschaft, sie erwartet von dem göttlichen Herrn Gerechtigkeit, Güte und Gnade. Verwandt mit dieser Analogie ist das Verhältnis des Mitkämpfers zum Kriegsherrn: es spricht sich in dem Bündnis des Gottes mit dem Menschen aus, wodurch dieser zur Teilnahme an dem Streite gegen das Böse in der Welt, wohl auch gegen die bösen Dämonen und fremden Götter verpflichtet wird: der Treue der Heeresfolge, die der Mensch dabei zu wahren hat, entspricht die Treue des Schutzes, den ihm der Gott gewährt. Weiterhin aber begegnen uns als

Beziehungen zwischen Gott und Mensch alle Arten der Liebe, die zwischen Menschen selbst möglich sind: und die höchste und reinste Form dieser Hingabe von Person zu Person ist das Verhältnis des Kindes zum Vater, worin der bedürfenden Liebe die helfende Liebe segnend entgegenkommt.

Alle diese Inhalte des transzendenten Wollens werden in den mannigfachsten Lagen des Lebens zu Motiven für die Willensentscheidung, und sie haben die Bestimmung, als religiöse Gesinnung alles Handeln des Menschen zu erfüllen und zu lenken. Sie sollen das ganze Leben durchdringen, nicht bloß zu besonderen Gelegenheiten und Zeiten. Es ist eine niedere Stufe der Religion, wenn der Mensch nur zu gewissen, etwa kalendermäßig bestimmten Zeiten sich auf seinen Gott besinnt, sich mit ihm auseinandersetzt und abfindet, sein Verhältnis zu ihm wieder regelt und im übrigen ihn einen guten Mann sein läßt. Aber die stetige Durchdringung des Wollens mit den religiösen Motiven prägt für sich allein den dadurch bestimmten Tätigkeiten des weltlichen Lebens noch nicht den Charakter eines transzendenten Handelns auf. Von diesem kann erst da die Rede sein, wo der Sinn und Inhalt der Handlung selbst eine unmittelbare Beziehung des Menschen zur Gottheit ausdrückt. Solche Handlungen nennen wir Gottesdienst oder Kultus. Wir verstehen darunter dasjenige äußere Tun des Menschen, durch das er seinen Lebenszusammenhang mit dem Heiligen direkt bekräftigt. Im Kultus will der Mensch unmittelbar auf die Gottheit einwirken und von ihr eine unmittelbare Wirkung erfahren: es ist seinem Sinne nach ein metaphysisches Tun. Die Art dieser Wechselwirkung aber hängt selbstverständlich nicht nur von der religiösen Gesinnung, sondern, wie z. T. schon diese selbst, von den Vorstellungen ab, mit denen der Handelnde das Heilige auffaßt; und da das Handeln selbst nur eine empi-

rische, einen endlichen Inhalt verwirklichende Funktion sein kann, so setzt gerade das Bedürfnis transzendenten Handelns die Verendlichung und Vermenschlichung der Gottesvorstellung voraus. Die Gottheit muß als ein Wesen gedacht werden, mit welchem der Mensch durch körperliche Tätigkeiten in unmittelbare Wechselwirkung treten kann.

Daher ist das Erste dabei die Vergegenwärtigung Gottes im Gebet. Die Anrufung, zumal in ihren grob sinnlichen Formen, ignoriert freilich die Allgegenwart der Gottheit wie ihre Allwissenheit: der Gott soll seine Aufmerksamkeit dem Betenden zuwenden und erfahren, was dieser will. Erst auf hochentwickelter Stufe wird dieser Sinn des Gebetes umgekehrt und verinnerlicht, und es erhält als Zustand des Herzens die Bedeutung, daß der Mensch sich dazu bereitet, die Stimme Gottes in sich zu vernehmen, daß er den Gott sich vergegenwärtigt, sich zu ihm erhebt, in ihm zu leben sich bewußt sein will. In den primitiven Formen des Gebets wird der Gott angerufen, um ihn zu bitten: und zwar wird seine Hilfe bei allen Wünschen und in allen Nöten des Lebens erbeten. Die eigene Gesundheit und Rettung, der Erfolg der Unternehmungen, das Wohl des Freundes, der Familie, des Volks und nicht minder das Unheil, die Niederlage, der Tod des Feindes — alle weltlichen Interessen werden Inhalte des Bittgebetes, aber ebenso auch und in gesteigertem Maße das Seelenheil in seinen verschiedenen Gestalten. Alle Hilfsbedürftigkeit des Menschen ergießt sich in diese Form des Kults, bis zu jener Bitte „um das rechte Wollen", bei der das religiöse Bewußtsein ebensowenig wie bei dem Gebet, daß Gott die Herzen der Menschen lenken möge, sich Sorgen um ihre Vereinbarkeit mit der Freiheit, Verantwortung und Zurechnung zu machen pflegt. In der Tat ist das Bittgebet fast immer die Bitte um ein Wunder: im Vertrauen auf die wundertätige Kraft der Götter wird um Etwas

gebetet, was nach dem vorauszusehenden Lauf der Dinge entweder garnicht oder nicht sicher eintreten wird. So mannigfach sind, der ganzen Breite menschlicher Bedürftigkeit entsprechend, die inhaltlichen Abstufungen des Bittgebetes, die sich dann nach der Erfüllung in den Formen des Dankgebetes wiederholen.

Aber wie schon Anrufen, Bitten, Danken ein Verhältnis zwischen Personen voraussetzt, so verbindet sich damit von selbst ein anderes: die Unterstützung der Bitte durch Handlungen. Der Mensch will von seinem Gott eine Leistung: er bringt ihm eine Gegenleistung dar. Das ist die ursprüngliche Bedeutung des Opfers: es ist bestimmt, den freundlichen Gott zu gewinnen, den feindlichen zu beschwichtigen. Im ersteren Sinne ist es das zur Unterstützung des Gebets bestimmte Bittopfer, das auch in der Form eines Versprechens der Gegenleistung, als Gelübde auftreten kann: nach Erfüllung der Bitte tritt dann das Dankopfer ein, sei es als Einlösung des Versprechens, sei es als sichtliche Betätigung dankbarer Gesinnung. In dem anderen Sinne wird der fremde, entgegenstehende Gott durch das begütigende Versöhnungsopfer abgewendet, insbesondere aber die göttliche Macht, die der Mensch irgendwie verletzt zu haben sich bewußt ist oder befürchtet, durch das eigentliche Sühnopfer beschwichtigt. In allen Fällen ist der Gegenstand des Opfers selbstverständlich ein Wert, — etwas, was der Mensch für sich selbst als einen Wert erachtet und von dem er andrerseits auch annimmt, daß es irgendwie auch für den Gott einen Wert ausmache oder wenigstens bedeute. In diesem Sinne werden Güter und und Leistungen geopfert: jene bestehen in Früchten, Tieren, Menschen und anderen Besitztümern aller Art, insbesondre auch in Geld, — diese sind eigne und fremde Dienste, religiöse Handlungen wie Gebete, Wallfahrten usw. In der feinsten und durchgeistigsten Form besteht das Opfer in dem

Verzicht auf alles Erdenglück, in der Hingabe des Lebens und der Persönlichkeit selbst. So zeigt sich auch hier die ganze Skala vom grobsinnlichen Hergeben ungern entbehrten Erdenguts bis zur asketischen und mystischen Vergeistigung des Opfers.

Alle diese transzendenten Handlungen werden zunächst als solche in ihrer unmittelbaren sinnlichen Bedeutung ausgeführt: aber selbst in der primitivsten und rohesten Form fehlt ihnen doch niemals das eigentlich transzendente Moment. Eine Ahnung wenigstens ist immer dabei von dem jenen sinnlichen Zusammenhang überragenden, übersinnlichen Wesen der Gottheit und des Verhaltens zu ihr. Selbst in der Art, wie der Neger seinen Fetisch behandelt, steckt doch dies unheimlich Unbekannte. Auf diese Weise gewinnen alle jene Handlungen den Sinn, daß sie neben ihrem unmittelbaren empirischen Inhalt noch etwas anderes, Höheres bedeuten. Damit werden sie *symbolisch* oder wenigstens halbsymbolisch, und es gibt zahllose Abstufungen in solchem halb bewußten halb unbewußten Symbolismus der Kultusformen. Sie besitzen darin ihre Vieldeutigkeit, ihre Biegsamkeit und ihre staunenswerte Umbildsamkeit und Anpassungsfähigkeit. Das tritt besonders hervor, wenn entweder durch fortschreitende Vergeistigung der Vorstellungen vom Heiligen die Kulthandlung ihre ursprüngliche sinnliche Bedeutung verloren hat oder wenn umgekehrt aus einer geistigeren Auffassung ein Rückfall in die sinnliche Behandlungsweise stattgefunden hat. Von beiden Möglichkeiten zeigt die Religionsgeschichte zahlreiche Beispiele: von größter Wichtigkeit aber wird dies Verhältnis in den Fällen, wo innerhalb derselben religiösen Gemeinschaft verschiedene Schichten des intellektuellen Verhaltens zu den Gegenständen des religiösen Bewußtseins bestehen. In solchen Zuständen kann dieselbe Kulthandlung für die Einen ihre sinnlich unmittelbare Bedeutung, für die Anderen einen mehr oder minder übertragenen und sublimierten Sinn haben.

In dieser Weise symbolisch und halbsymbolisch sind zunächst alle Handlungen, durch die der Mensch ausdrückt, daß er sich zum unmittelbaren Verkehr mit dem Heiligen vorbereitet durch das Abtun des alltäglichen Treibens, seines physischen Schmutzes und seiner sinnlichen Begehrlichkeit. Dahin gehören die Waschungen und Reinigungen aller Art, der Verzicht auf die Befriedigung leiblicher Bedürfnisse, das Fasten und die sexuelle Enthaltung. Dazu kommen als Ausdruck und Bekräftigung reuiger Gesinnung die Bußübungen, die Selbstpeinigungen, bei denen die nervöse Erregung durch die Erzeugung körperlichen Schmerzes bis zur pathologischen Steigerung der zerknirschten Stimmung führen kann. Und ebenso geht selbstverständlich das Symbolische in alle Formen des Opfers ein, sodaß dadurch gerade dieser Teil des Kultus seine eigenartig schillernde, in jedem einzelnen Fall schwer mit Sicherheit zu deutende Erscheinung bekommt. Zum Symbolischen ist endlich auch die Verehrung des Sitzes der Gottheit zu rechnen: Pflanzen und Tiere, Bäume und Steine, Flüsse und Berge, Bilder und Tempel und alles Zubehör, räumliche und zeitliche Momente der verschiedensten Art empfangen den Wert der Heiligkeit, der Geweihtheit: und der halbsymbolische Charakter zeigt sich dabei darin, daß es schwer auszumachen ist, ob für das religiöse Bewußtsein die Wunderwirkungen mehr von der göttlichen Persönlichkeit selbst oder von den ihr geweihten Dingen ausgehen.

Die merkwürdigste Rolle aber spielt das Symbolische in allen Formen der Theurgie, die ja darauf hinausläuft, jene Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch, die das Wesen des transzendenten Handelns ausmacht, zu einem geheimnisvollen Zwange zu steigern, den der Mensch auf die göttliche Macht ausübe. Die dazu angewendeten Handlungen gelten nicht mehr als solche, in ihrer bloßen sinnlichen Konkretheit als wirksam: sie werden es erst durch

die formelhaft genau bestimmte Art ihrer Ausführung, durch das wunderwirkende Wort, das sie geheimnisvoll begleitet (verbum mirificum), durch symbolische, bis zur Fratzenhaftigkeit verzerrte Beziehungen auf einen transzendenten Zusammenhang. In Orakeln und mantischen Künsten, in allen Formen der Zauberei wird so das transzendente Handeln der Religion magisch. Der Mensch traut seinen nach gewissen Normen vorgenommenen Handlungen die Kraft zu, das göttliche Wesen zu zwingen. Darin steckt schließlich neben der Vorstellung einer überempirischen Weltordnung ein starker Glaube an die metaphysische Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit. Auch die Gottheit als einzelne dämonische Gestalt gilt als gebunden unter ein ganzes System geheimnisvoller Beziehungen, deren der Mensch durch besondere Fähigkeiten und Fertigkeiten Herr werden kann: unter dem Zwange der theurgischen Formel muß selbst der Gott, auch wenn er nicht will. Er muß erscheinen, muß am bestimmten Orte zu bestimmter Stunde in sinnlicher oder halbsinnlicher Gestalt gegenwärtig sein; er muß leiden und tun, wandern und wirken, wie es der Wille des Beschwörers verlangt. So waltet in der religiösen Zauberei auch über Dämonen und Göttern eine einheitliche Weltmacht und eine Geisterordnung, in die der Mensch oder wenigstens der Zauberer, der Priester, der Weise als ebenfalls transzendente Persönlichkeit mit seinem Wissen und Können einzugreifen im Stande ist.

Die Bedeutung des Symbolischen im religiösen Handeln ist jedoch mit allen den einzelnen Auszweigungen, deren Grundformen hier angedeutet wurden, noch lange nicht erschöpft. Ein allgemeines Moment von höchster Wichtigkeit ist bei ihnen allen der ästhetische Charakter, den das transzendente Handeln seinem Wesen nach besitzt. Die sinnliche Form der in der Körperwelt auftretenden Gestalten und Bewegungen ist mit dem ideellen Inhalt des religiösen

Bewußtseins in der Kulthandlung zu untrennbarer Einheit verschmolzen: deshalb bedarf selbst die vergeistigte, aller sinnlichen Ursprünglichkeit entwachsene Religiosität einer solchen sinnlichen Ausprägung des inneren, geistigen Vorganges. Die Verknüpfung mit dem künstlerischen Bedürfnis der Selbstdarstellung ist dem religiösen Leben gerade deshalb eigen, weil es mitten im Empirischen und Endlichen das Transzendente und Unendliche zu gestalten bestimmt ist. Daher schreibt sich die stetige Beziehung zwischen Kunst und Religion, die von beider Beginn her durch ihre ganze Geschichte sich hindurchzieht und gerade an den Höhepunkten ihrer Entwicklung greifbar zu Tage tritt. Durch dies sachliche Verhältnis hat sich auch Hegel genötigt gesehen, in seiner begrifflichen Konstruktion der Ästhetik und der Religionsphilosophie einen weithin reichenden Parallelismus walten zu lassen. Die Einheit der Idee mit der Erscheinung, der Norm mit der Wirklichkeit, die in aller Religion als ewig unlösbares Problem aufgegeben ist, stellt sich in der Kunst und nur in der Kunst mit der Unmittelbarkeit des Lebens gegeben dar.

An das ästhetische Moment im Symbolischen knüpft sich endlich noch ein anderes, das soziale. Indem der Mensch das innere Verhältnis, wodurch er sich in Wechselwirkung mit dem Heiligen weiß, zum äußeren Ausdruck bringt, folgt er nicht nur dem Triebe, das Innere im Äußeren auszuleben, sondern er erfüllt zugleich das Bedürfnis, seinen religiösen Zustand seiner Umgebung mitzuteilen und verständlich zu machen. Er setzt bei dem Nebenmenschen die Möglichkeit gleicher religiöser Stimmung voraus; er will sie in ihm erwecken oder bestärken. So hat die Kulthandlung ihren wertvollsten Sinn darin, das religiöse Erlebnis des Einzelnen und seine Beziehung auf das Heilige zu einem Gesamterlebnis der Gemeinde zu steigern. Sie ist der allein adäquate Ausdruck der Gemeinsamkeit

des religiösen Lebens, eine Handlung nicht des Einzelnen, sondern der Gemeinschaft. In diesem Sinne besteht der symbolisch-halbsymbolische Charakter des transzendenten Handelns darin, daß die gemeinsame Kulthandlung des Gottesdienstes zunächst für jedes Individuum das unmittelbare Verhältnis zur Gottheit herstellt, dabei aber zugleich der ästhetisch gestaltete Ausdruck dafür wird, daß die Gemeinde als Ganzes sich im Lebenszusammenhange und in Wechselwirkung mit der Gottheit fühlt und daß eben darin auch eine religiöse Lebensgemeinschaft der Individuen untereinander gegeben ist. Das ist der Sinn der Sakramente und die eminent soziale Bedeutung aller großen Formen des öffentlichen Gottesdienstes.

In solchen Zusammenhängen wird es begreiflich, daß die Religion, ihrem Wesen nach transzendentes Leben, in ihrer empirischen Erscheinung sich als historisch-gesellschaftliches Gebilde darstellt. Ihre Lebensformen, deren Grundzüge in den Sphären des Fühlens, Vorstellens, Wollens und Handelns hier begrifflich aus der Einheit ihrer in den letzten Gründen der Vernunft beruhenden Bestimmungen abgeleitet werden sollten, vollenden sich zu konkreter Lebendigkeit erst in den geschichtlichen Organisationen der positiven Religionen. Denn so wenig es zu bezweifeln ist, daß es völlig individuelle Gestalten der Religiosität gibt, so erwachsen diese doch immer nur auf dem Untergrunde des gemeinsamen, in geschichtlicher Entwicklung begriffenen religiösen Lebens der Menschheit.

Sub specie aeternitatis.

Eine Meditation.

οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα
καὶ δοκεῖ καὶ δόξει.

Platon.

Bei Geburt und Tod, wenn des Lebens Geſtalten kommen und gehen, da ſprechen die Menſchen von Wechſel und Vergänglichkeit, von Zeit und Ewigkeit, — da wundern ſie ſich, wie in das Tageslicht der Wirklichkeit die Dinge heraufdämmern und wie ſie in die Nacht des Nichtſeins wieder zurückſinken. Aber am grauſigſten fühle ich dieſen dunklen Strom, mit dem wir alle treiben, dann, wenn nichts geſchieht und nichts ſich ändert. Wenn ich in der Einſamkeit den Zeiger der Uhr ſinnlos von Strich zu Strich fortſchreiten ſehe, oder wenn ich in ſtiller Nacht den Schlag meines Pulſes zähle, dann ſchaudere ich davor, wie die Tropfen der Gegenwart aus unbekannter Höhe vor mir niederrieſeln in unbekannte Tiefe.

Aber das Dämoniſche in dem Eindruck der leeren Zeit und ihres vernunftlos gleichmäßigen Abfluſſes liegt doch, wenn ich es recht bedenke, darin, daß ich weiß, welch eine Gewalt des Zerſtörens, des Zerfreſſens und Zerbröckelns in dieſem ſteten Fall der Zeittropfen wohnt. Zwar erkenne ich, daß all das Entſtehen und Vergehen, all das Zeugen und Vernichten nicht durch die Zeit, ſondern nur in der

Zeit vorgeht: aber ich weiß auch, daß, wie der leere Raum, so die leere Zeit ein rätselhaftes Nichts ist, ohne welches für mich kein Etwas erscheint.

Je mehr ich diesen gleichgültigen und sinnlosen Hintergrund alles dessen, was mir lieb ist, betrachte, um so unbegreiflicher und unheimlicher wird er mir. Anfangslos und endlos dehnt er sich hinter mir und vor mir aus, und ich bin — ohne zu wissen, weshalb — davon überzeugt, daß daran nicht die Blödigkeit meines Blicks schuld ist, der nicht weit genug reichte, sondern daß nie ein Anfang und nie ein Ende dieses immer gleichen Abflusses gewesen sein und werden könne.

Dem Endlosen gegenüber verschwinden die Maße, mit denen ich das Endliche zu vergleichen gewöhnt bin. Tausend Jahre sind wie Ein Tag vor dem Blicke, der den ganzen Zeitablauf — vergebens — zu umspannen sucht. Wie töricht erscheint da alles, was wir tun, um dem Vergänglichen größere Dauer zu leihen! Ist es nicht gleichgültig, ob wir in das Endlose hinein eine geringere oder eine größere Strecke bauen? Es wird doch alles wieder dahingerafft! Was hilft es uns, zu hoffen, daß das Andenken an uns und an das, was wir gewollt, eine Spanne Zeit unser Leben überdauere? Der Zeitenlauf, der die Sonnen nicht schont, wird auch mit unseren Pyramiden fertig werden. Rettungslos gleitet alle Herrlichkeit der Menschengeschichte in den Abgrund endloser Zukunft. Unsere Schriften und Denkmäler, all unsere Vorrichtungen, mit denen wir der Vergessenheit ein paar Jahrzehnte oder ein paar Jahrtausende abzugewinnen hoffen, — sind sie nicht dem endlosen Wechsel gegenüber ungeschickte Versuche, ein Meer auszuschöpfen? All unsere stolzen Werke, die für die spätesten Zukunft fest und sicher gefügt sein sollen, — Pfahlbauten sind sie über dem Strome der Vergänglichkeit.

Man hat mich gelehrt, all diesen Wechsel werde meine

Seele überdauern, sie sei unzerstörbar, wie die Zeit selbst. Ich weiß nicht, ob es so ist; noch niemand hat's bewiesen und niemand widerlegt. Aber eines weiß ich bestimmt: das ist, daß die bloße endlose Dauer mir nicht helfen würde! In mir wechselt die Welt wie um mich. Was als Gehalt meines Vorstellens, meines Fühlens, meines Wollens in mir ist, das tritt in der Zeit auf und verschwindet in der Zeit. Wenn ich unzerstörbar sein soll, — bin ich vielleicht auch ungeworden? aber was weiß ich von dem, was vor meiner Geburt mir geschehen ist? Und wenn ich so, ein Ahasverus, durch die endlosen Tage mich hinschleppen, immer Neues in mir wie um mich entstehen und vergehen sehen soll, — ist das die Mühe und die Last des Seins wert?

Was denken sich die Menschen bei dieser Vorstellung einer endlosen Dauer ihres Lebens? Wenn der gemeine Mensch in seinem Glückseligkeitsbedürfnis sich in dem Gedanken dieser Unvergänglichkeit gefällt, so wünscht er nur, aus der endlosen Tiefe der Zeiten endlose Lust zu schöpfen. Wenn der bessere Mensch, unbefriedigt von dem, was ihm hier zu leisten vergönnt war, den ganzen Ablauf der Zeiten für sich verlangt, so liegt der Wert eines künftigen Lebens für ihn nicht in jener unbegrenzten Dauer, sondern in der Fülle rastloser Betätigung, die sie ihm ermöglichen soll: wertlos würde die endlose Existenz auch ihm werden, wenn er ohne diesen Inhalt nur so einfach weiter existieren sollte.

Die bloße endlose Dauer befreit mich nicht von der Macht der Zeit, sie stürzt mich nur tiefer unter sie. Die bloße Dauerhaftigkeit meines Seins ist mir für sich allein wertlos. Nur ein elementares und rohes Empfinden hat Respekt vor der brutalen Haltbarkeit, in welcher jeder Stein dem besten meiner Gedanken überlegen ist. Von der Vergänglichkeit des zeitlichen Wesens komme ich auch durch eine endlose Existenz nicht frei. Wenn ich mich darüber

soll erheben können, so ist es nur durch den Inhalt, durch den Wert meiner Existenz möglich, — nur dadurch, daß es mitten in dem zeitlichen Abfluß meines Lebens etwas gibt, was über alle zeitliche Bestimmung erhaben ist, wenn ich dies erfassen und es zum Inhalt meines Seins machen kann. Ein unbegrenztes Weiterleben hat für mich nur insofern Wert, als es mir — vielleicht in höherer Form — dasselbe ermöglicht, was ich, wenn es überhaupt möglich ist, schon jetzt zu gewinnen vermag. Die Befreiung von der Zeit und ihrem Wechsel winkt nicht in der unausdenkbaren Ferne des Zeitverlaufs, sondern in jedem Augenblick, wo ich in mir selbst die Zeit zu vernichten weiß.

Wenig tröstlich scheint mir daher, was sich die meisten Menschen denken, wenn sie der Zeit die Ewigkeit gegenüberstellen. Aus vielen Redewendungen, die mir alle Tage begegnen, sehe ich, daß sie unter Ewigkeit nur eine unbegrenzte Zukunft denken. Ihre Ewigkeit ist, im Grunde genommen, die Zeit selbst im Gegensatze zu den einzelnen Zeitgrößen, die sich nur in beschränkter Dauer darstellen. Darum aber soll man nicht sagen, daß mit jener Vorstellungsweise die Zeit überwunden sei, welche vielmehr mit der ganzen Endlosigkeit, die zum Wesen ihrer Anschauung gehört, die Grundlage davon bildet. Ich aber frage jetzt nicht nach der Dauer meines Lebens, sondern nach der Möglichkeit einer zeitlosen Existenz.

Aber hüte ich mich, mein Verlangen zu hoch zu stellen! In der Zeitlosigkeit, in der Vernichtung der Zeit suche ich die Ewigkeit: ist das nicht ein törichtes, ein unmögliches Begehren? Stehe ich doch selbst mit allen meinen Kräften und Tätigkeiten mitten in der Zeit; und wenn sie die allgewaltige Macht in allen Dingen ist, wie kann ich sie in mir vernichten?

Ein Weg scheint sich mir zu bieten, den schon mancher betreten hat. Es wurde mir schwer, etwas so völlig In-

haltloses und Sinnloses wie die leere Zeit für den Boden alles dessen, was wirklich ist, zu halten. Aber der Anblick der Dinge nötigte mich dazu; denn nichts hab' ich je erfahren, nicht in mir noch außer mir, was nicht irgend eine Stelle in dieser leeren Zeit eingenommen hätte und nicht durch das Verhältnis zu dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden bestimmt gewesen wäre. Aber diese Nötigung, jeden Inhalt meiner Vorstellungen in zeitlicher Einordnung aufzufassen, — sollte sie vielleicht nicht im Inhalt, sondern nur in einem Gesetz meiner Vorstellungstätigkeit begründet sein? Sollte jenes endlose Ganze, welches ich noch dazu mit den einzelnen Zeitgrößen in kein irgendwie aussprechbares und fest bestimmbares Verhältnis setzen kann, und welches selbst, wie ich mich besinne, nicht einmal ein Gegenstand meiner Erfahrung ist, sollte es vielleicht nur eine Form meiner Vorstellung sein, der keine Wirklichkeit entspricht? So wäre das Schreckbild der Vergänglichkeit, vor dem ich schauderte, nur ein Wahnbild, mit dem ich mich selber ängstigte.

Wäre es an dem, so fiele eine große Last von mir auch in anderer Hinsicht. Denn die schwersten Zweifel, die mich oft beunruhigt haben, sind gerade dadurch hervorgerufen worden, daß man mir hat zeigen können, es sei in all den Erscheinungen, welche im Ablauf der Zeit sich vor mir abrollen, ein geheimer Rhythmus, wonach die Form der Bewegung sich immer wiederholt, und nach diesem Rhythmus könne alles, was da auftaucht in der Reihenfolge der Dinge und ihrer Tätigkeiten, so begriffen werden, daß man einsieht, wie es hat kommen müssen und wie es ebenso auch wieder verschwinden muß. Zu dem, was auf diese Weise, dem Rhythmus gemäß, kommt und geht, dazu gehöre, hab' ich weiter zugeben müssen, auch jeder Wunsch und jedes Wollen, das in mir oder einem anderen oder in vielen anderen erwacht und sich geltend macht als Beurteilung

der Dinge und ihrer Zustände, der Menschen und ihrer Tätigkeiten. All dieses Begehren und Beurteilen also, welchen Inhalt es auch habe, sei gleich notwendig; manches sei in engerem, manches in weiterem Kreise verbreitet, manches erhalte sich länger und manches kürzer: und eines löse in diesem Rhythmus immer schließlich das andere ab. Ich aber hatte bis dahin geglaubt, daß es Ideale gäbe, die nicht nur ich, sondern jeder andere auch, immer wollen müsse; es war mir ganz gleichgültig gewesen, wie ich dazu gekommen war, an sie zu glauben; ich wußte nur, daß ich sie begehrte, so lange ich von ihnen weiß, und daß es leider mir selbst nur selten gelang, ihnen gemäß zu tun. Wenn das nun aber alles auch nur so Wünsche sind, wie sie als Zeitgebilde tausendfach in dem Rhythmus der Seelentätigkeiten zustande kommen, woher nehme ich dann das Recht, andere nach diesen Wünschen zu beurteilen, und weshalb soll ich mich eigentlich selbst noch in einer mich häufig so kränkenden und hemmenden Weise an sie gebunden fühlen, wie ich das vorher tat?

Wenn ich meine Ideale nur als Produkte betrachte, welche in der endlosen Wellenbewegung der Erscheinungen kommen und gehen wie alles andere, — und wie oft habe ich gehört, daß dies die einzige wissenschaftliche Betrachtung sei —, so höre ich auf, sie für wertvoller zu halten, als die ganze Masse der übrigen Wünsche. Wenn einer so notwendig ist wie der andere, so kommt es nur darauf an, welcher gerade mit der größten Energie hervorgetrieben wird. Wenn die zeitliche Auffassung und die Einsicht in den notwendigen Vorgang des zeitlichen Entstehens das letzte Wort ist, welches die Wissenschaft über diese Dinge zu reden vermag, so weiß ich nicht, wie für sie noch eine Pflicht übrig bleiben kann, die für alle ausnahmslos und immer gelten soll. In die Zeitanschauung gebannt zu sein, das ist, fürchte ich, die Erbsünde des Intellekts.

So will ich denn versuchen, von diesem Fehler mich frei zu machen. Wie ein Schleier lag es um meine Augen, und die flimmernde Unruhe des Entstehens und Vergehens umspielte mir täuschend das reine Bild der Wirklichkeit: ich werde es ganz klar sehen, wenn ich alle Zeitform von dem wahren Wesen der Dinge entferne. Wohlan! ich nehme den Schleier ab, — und ich stehe geblendet: ich sehe nichts mehr. Verschwunden ist mit einem Schlage die reizvolle Lebendigkeit, mit der sich vorher die Dinge an mich heran-drängten, — verschwunden der ordnende Rhythmus, in dem sie sonst sich vor mir bewegten: in kalter Ruhe liegt ein Chaos vor mir. Für das Licht dieser Ewigkeit sind meine Augen nicht gemacht.

Jetzt erst wird es mir klar, daß ich die verwirrende Mannigfaltigkeit der Eindrücke, die mich bestürmen, nur deshalb ertragen habe, weil sie sich zeitlich vor mir aus-breiteten und anordneten. Nur dadurch ward ich ihrer Herr, daß ich sie in Bewegung und Veränderung begriffen dachte. Widersprechendes konnte ich mir vereinen, wenn ich es auf verschiedene Zeiten verteilte: es schien mir erlaubt zu sein, anzunehmen, daß ein Ding eine Eigenschaft im Laufe der Zeit erst erwerbe oder eine andere verliere. Jetzt, wo ich alle diese Zustände in eine zeitlose Gesamtvorstellung zu-sammenschauen soll, muß ich dem Dinge dieselbe Eigenschaft zusprechen und doch auch absprechen. Damit aber hört meine Fähigkeit, über die Dinge nachzudenken, auf: ich bin der ganzen Verwirrung meiner Eindrücke preisgegeben.

Nun verstehe ich auch, warum diejenigen, welche eine zeitlose Erkenntnis der Welt gesucht haben, dahin gelangten, die Wirklichkeit des Widersprechenden zu behaupten, und dem verstandesmäßigen Denken, das im Satz des Wider-spruchs befangen sei, den Krieg erklärten. Wer alles, was uns anderen nur durch die Differenz der zeitlichen Bestim-mungen vereinbar ist, in zeitloser Vereinigung zusammen-

denken will, für den sind die Dinge, was sie nicht sind, und sind nicht, was sie sind. Aber lieber will ich auf die Zeitlosigkeit der Welterkenntnis verzichten, als auf das Gesetz meines Denkens.

Soll ich trotzdem die Welt erkennen, wie sie in zeitloser Ewigkeit ist, so bleibt mir nur übrig, alle diese Bestimmungen, die mir nur in besonderer zeitlicher Vermittlung bekannt geworden sind, mit der Zeitanschauung zusammen von mir zu weisen. Dann gewinne ich freilich die erhabene Vorstellung von einem ewigen, veränderungslosen, still in sich ruhenden Etwas. Aber ich habe dann keinen Inhalt mehr, den ich in dies Etwas hineindeuten dürfte: denn jede Qualität, die ich vorstelle, gehört der zeitlichen Erscheinungswelt an. Das zeitlose Sein kann ich nur als die abstrakte Substanz denken, die nichts ist und aus der nichts werden kann. Dann freilich steht das zeitlose Etwas weit über dem Gewoge der Einzeldinge meiner Erfahrung; die Welt ist unter ihm verschwunden: aber es führt auch von ihm kein Weg zurück in diese farbige Erscheinungswelt, deren Sonne meinem Leben leuchtet.

Eine Welt, in der nichts geschieht, ist auch für mich nichts mehr: ich kann sie nicht erkennen, ich kann sie nicht einmal vorstellen. Alle Formen meines Denkens sind auf die zeitlichen Verhältnisse angewiesen, in denen allein Bewegung und Veränderung möglich sind, die aber auch Bewegung und Veränderung unumgänglich mit sich führen. Ich schauderte vorhin vor dem Bilde der Welt, in deren rollender Flut nichts besteht: aber ich schaudere noch mehr vor dem Bilde einer Welt, in der nichts geschehen, nichts getan und nichts verändert werden kann. Gegen diese Ansicht sträubt sich mit widerlegender Gewalt mein Wille; und selbst wenn ich allen Wechsel der Außenwelt nur für eine Vorstellungsform halten dürfte, — der Wechsel meiner Vorstellungen selbst ist nicht mehr ein bloß vorgestellter.

Will ich von meiner Erkenntnis alle die zeitlichen Verhältnisse ausschließen, auf welche allein die Formen meines Denkens angewendet werden können, so bleiben nur entweder die Massen unverarbeiteter Eindrücke oder die leeren Abstraktionen zurück. Mein Denken ist, wie es mir selbst nur als zeitlicher Vorgang bewußt ist, unweigerlich an die Zeit gebunden. Es gibt keine Welterkenntnis sub specie aeternitatis. Durch alle Kraft meines Denkens kann ich von der Zeit nicht in dem Sinne frei werden, daß ich ein Zeitloses zu erkennen vermöchte. Alle meine Urteile beziehen sich auf eine zeitlich bestimmte Welt, in der die einzelnen Gestalten werden und vergehen. Selbst die allgemeinen Urteile, die ich Naturgesetze nenne und die jenen bleibenden Rhythmus der Zeitbewegung zu erkennen bestimmt sind, enthalten sämtlich Formen der Succession von Ereignissen; sie hätten ihren Sinn verloren, wenn ich die Möglichkeit zeitlicher Reihenfolge aufgehoben denken wollte, und auch sie lehren mich nicht, wie wohl manchmal behauptet worden ist, ein zeitloses Sein.

Und so wäre ich denn also wirklich in den endlosen Fluß des Zeitgeschehens gebannt und müßte auf den Wunsch verzichten, mich darüber zu einem Zeitlosen zu erheben? Die Ewigkeit ist meiner Erkenntnis verschlossen. Aber besitze ich denn nichts anderes? und trage ich kein anderes Bewußtsein in mir als dasjenige, welches die mir gegebenen Bestimmungen der Wirklichkeit in Urteilen mit einander verknüpft?

Mich selbst müßte ich vergessen, wenn ich verleugnen wollte, daß ich all der Wirklichkeit gegenüber, welche den Gegenstand meines Urteilens bildet, das Bewußtsein dessen in mir trage, was wirklich sein soll, — was wirklich sein soll vor allem in mir selbst. Danach beurteile ich das, was ist, und in erster Linie das, was ich als meine eigene Tätigkeit erkenne.

Freilich ist auch diese meine Überzeugung und die

darauf gegründete Beurteilung in mir geworden, und ich kann auch sie der zeitlichen Betrachtung unterwerfen, um festzustellen, durch welche Veranlassungen ich, dem Rhythmus alles Geschehens gemäß, dazu gekommen bin, sie mir zum Bewußtsein zu bringen. Aber der ganze sehr verwickelte Verlauf, den ich für diese Erklärung aufsuchen muß, ist gänzlich gleichgültig dem absoluten Werte gegenüber, welcher dem Inhalt dieses Bewußtseins innewohnt und vermöge dessen ich überzeugt bin, daß er als Norm für alle Wirklichkeit gilt.

Alles, was ich als wirklich erkenne, verdankt irgend einem anderen Wirklichen seinen Ursprung und ist durch die Mächte der Wirklichkeit bedroht: es ist entstanden und wird vergehen. Auch das, was unter besonderen Umständen der Wirklichkeit um besonderer, aus der zeitlichen Bewegung heraus entstandener Zwecke willen, gewollt und gewünscht wird, unterliegt lediglich der genetischen Betrachtung. Aber ich weiß, es gibt Zwecke, die absolut gelten, — Bestimmungen, die sein sollen, gleichviel ob die Wirklichkeit in ihrem zeitlichen Verlaufe sie erfüllt oder nicht.

Zeitlos-ewig ist nichts von dem, was — im Sinne der empirischen Erkenntnis — ist. Denn ich erfahre kein Sein und kann keins erkennen, das nicht geworden und vergänglich wäre. Ewig-zeitlos ist für mein Denken und Verstehen nur dasjenige, was gilt, ohne sein zu müssen. Wenn man dies „ideale Sein" die „höhere" Wirklichkeit, das wahre Sein, das *ὄντως ὄν*, wenn man es das Ding-an-sich genannt hat, — immer hat man nur das gemeint, was da gilt, auch wenn es sich vor unserer Erfahrung nicht als das Wirkliche darstellt. Mein Wissen ist auf das, was wirklich ist, beschränkt; aber ich habe ein Bewußtsein von dem, was sein soll. Mein Gewissen ist es, was mich die zeitlosen Bestimmungen lehrt, die über aller Bewegung der in die Zeit getauchten Wirklichkeit gelten. Das Licht der Ewigkeit leuchtet mir nicht im Wissen, sondern im Gewissen.

Wenn ewig für mein Denken nicht das ist, was in der erfahrbaren Wirklichkeit ist, sondern das, was sein soll, so verstehe ich, weshalb es meiner Erkenntnis nie gelingt, die Welt als zeitlos zu denken, und weshalb ich doch überzeugt bin, daß es für mich eine Befreiung von der Zeit gibt. Die Ewigkeit will nicht erkannt, — sie will erlebt sein. Wenn ich mich auf das besinne, was sein soll, wenn ich den zeitlos gültigen Zweck zu dem meinigen mache, dann hebe ich mich empor über die Welt, die ich erkennen kann; dann stehe ich, mitten in der Zeit, doch im Zeitlosen und Ewigen. Indem mein Bewußtsein an dem Ewigen Teil gewinnt, erhebe ich mich selbst über alle Zeit und Zeitbewegung; dann herrscht in mir etwas, was keine Zeit erzeugen und keine Zeit vernichten kann, etwas, was zwar in mir als einem zeitlich bestimmten Wesen mit der Zeit erscheint und mit der Zeit selbst wieder verschwindet, was aber seinem Inhalt nach zeitlos gilt.

So kann in mir, mitten im Getriebe der Zeitwellen, das Ewige geboren werden. Wenn das, was sein soll, in meinem Bewußtsein ans Licht tritt, so ist mir in meinem an die Zeit gebundenen Denken so zu Mut, als sei jenes schon längst, „vom Anbeginn der Zeiten" her vorhanden, und als hätte ich mich seiner nur zu „entsinnen" gehabt. In den Weihestunden dieser Besinnung vergesse ich die wirkliche Welt, und in mir breitet sich die zeitlose Ewigkeit aus. Ihr anzugehören, mit meinem ganzen Sein in dies ewige Sollen aufzugehen, — das ist meine wahre und vollkommene, meine einzige Seligkeit.

Allein selten genug sind freilich diese Momente, in denen die zeitliche Welt mir entschwindet und mein Dasein in die Ewigkeit sich emporhebt. Ihr Wert entschädigt für die Kürze ihrer Dauer. Aber wenn ich Umschau unter den Menschen halte und ihr Leben und Treiben betrachte, so verberge ich mir nicht, daß der Genuß dieser Ewigkeit uns

allen nur wenig und vielen gar nicht zu teil wird. Wer in das Triebleben der alltäglichen Bedürfnisse, in das Gewebe seiner auf Zeitliches, auf Vergängliches gerichteten Wünsche und Leidenschaften eingesponnen ist, oder wer in dumpfer Gleichgültigkeit den Faden seiner Tätigkeit abspinnt, der erhebt sich vielleicht niemals zu diesem Bewußtsein eines über alle Zeiten hinausragenden Wertes.

So allein wird es mir verständlich, daß ich der Lehre begegnet bin, die Unsterblichkeit sei kein Geschenk, das uns allen in die Wiege gelegt würde, sondern ein Gut, das wir erwerben müssen und das nicht allen zu teil werde. Ich kann nicht absehen, wie man eine solche Lehre mit der gewöhnlichen Vorstellung von der Unsterblichkeit in Übereinstimmung bringen kann. Gehört es zum Wesen der Seele, endlos weiter zu leben, so verstehe ich nicht, wie das nur für einige zutreffen soll und für andere nicht; und gehört es nicht zu ihrem Wesen, so weiß ich nicht, durch welche Mittel die einzelne Seele eine Dauerhaftigkeit erwerben soll, die anderen abgeht. Will man aber unter Unsterblichkeit die Befreiung vom zeitlichen Wesen, die Erhebung in das Bewußtsein des Ewigen verstehen, so begreife ich, wie man dieser Zeitlosigkeit mitten im Laufe des Lebens teilhaftig sein kann, und ich weiß zugleich, daß diese Erhebung vielen von der Wiege bis zur Bahre unbekannt bleibt. Sie treiben dahin in dem großen Strome, und sie kennen das Ufer nicht, an dem sie ankern könnten.

Mitten also in dem Wechsel meines Lebens kommt das Wandellose, Ewige in der Gestalt des Wertbewußtseins zum Durchbruch. Dann fällt meine eigene kleine Existenz mit allen ihren in dem zeitlichen Ablauf der Dinge begründeten Interessen von mir ab, und ein Allgemeingültiges, ein Überindividuelles kommt in der Tiefe meines Lebens zum Vorschein. In solchem Augenblick werde ich aus der Ewigkeit heraus neu geboren: in meine zeitliche Existenz tritt das

Ewige ein. Darin also, sehe ich, besteht das Rätsel der „Wiedergeburt", daß ich mich selbst vergesse. Solange mein Denken, Fühlen und Wollen nur in meiner zeitlich bestimmten Individualität seine Ursache hat, rauscht es in dem großen Lärm der Dinge dahin; sobald es aber in dem Bewußtsein des Allgemeingültigen begründet ist, hebt es sich aus dem trüben Gewirr der Zeit empor in den Äther der Ewigkeit. Ich muß sterben, um unsterblich zu sein. Das Beste, was ich als Individuum tun kann, besteht darin, mich zu vergessen und das Allgemeingültige zu ergreifen, das über uns allen als Maß und Ziel waltet.

Dies Ewige, Allgeltende, daran ich mich klammere, um über dem Zeitstrom den festen Halt zu gewinnen, — die Menschen mögen es sich vorstellen und es nennen, wie sie wollen! Ich nahe mich ihm, wenn ich mit ernster Forschung meine Gedanken der strengen Norm unterwerfe und den Rhythmus des Geschehens zu verstehen suche, der, als das Bleibende im Wechsel, ein Abglanz der Herrlichkeit des Ewigen ist: — ich erlebe es, wenn die höchsten Güter der Menschheit mein Herz höher schlagen lassen und wenn siegreich über alle meine Wünsche das ewige Gebot in mir sich bestimmend erhebt: — ich genieße es, wenn ich mit begierdeloser Anschauung das reine Bild der Dinge, wie es allen erscheinen sollte, in mich sauge. Immer kommt es darauf an, daß das Zeitliche sich mir in das Zeitlose, das Seiende in das Seinsollende verwandle. Der Ewigkeit sind wir gewiß, wenn aus dem Gewirr der Meinungen wir uns retten in die ruhige Klarheit der Wissenschaft, — wenn all das leidenschaftliche Drängen unserer Wünsche auszittert vor dem willensstarken Bewußtsein der Sittlichkeit, — wenn, allen Wunsches bar, wir das problembekümmerte Haupt zu seliger Ruhe niederlegen in den Schoß der Kunst.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

APR 17 1989

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY